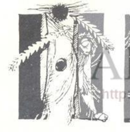
عودة التاريخ المخطوف:

توراة اسرائيل في جزيرة العرب

زياد منى







■ في سلسلة «علم نقد التوراة» الذي نشأ في اوروبا، القرن الماضي، كمّ من الأعمال لأسماء لا تحصى من العلماء والبحاثة الغربيين الذين تناولوا بالشرح والتمحيص الكتاب المقدس. ومع ذلك ظلّ «علم نقد التوراة» يدور في حلقة مفرغة (رغم انجازات العلماء التي لا يستهان بها على مستوى النقد النصي واللغوي والديني المقارن الخ. . .). والسبب في ذلك يعود لاعتقاد العلماء بصحة النظرة الجغرافية التقليدية الموروثة، التي اعتبرت دائماً ان أحداث التوراة جرت على أرض فلسطين. مع أنه بعد اكثر من قرن من التنقيب الأثري المبرمج الذي قلب أرض فلسطين رأساً على عقب، لم يعثر على أي لقى اثرية تدعم هذا الاعتقاد.

وقد سبق ان خرج المؤرخ اللبناني كمال الصليبي، بنظرية رمت الى حلّ التناقض التاريخي المزمن بين احداث التوراة واسماء الأمكنة فيها، وبين غربتها في جميع ذلك عن أرض فلسطين. معتبراً في كتابه «التوراة جاءت من جزيرة العرب»، ان الجغرافية الضائعة للتوراة هي في منطقة عسير جنوب غربي جزيرة العرب.

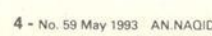
وفي هذا البحث المطول، وهو صفحات مجتزأة من كتاب متكامل، سيصدر قريباً عن «رياض الريس للكتب والنشر»، للدكتور زياد منى، يحاول هذا الباحث الفلسطيني ان يضيف جديداً في هذا المجال، وان يتابع ما بدأ به الدكتور كمال الصليبي من منطلق جديد يعتمد بشكل رئيسي على تاريخ المنطقة وذلك باسلوب علمي، رصين خال من العقد.

والكتاب، الذي هو بالأساس، اطروحة دكتوراه اكاديمية باللغة الألمانية نالت امتيازاً جيداً من جامعة برلين، لجا الدكتور زياد منى إلى صياغته شخصياً، باللغة العربية، كما عكف على اعداد طبعة باللغة الانكليزية وباللغة الالمانية وسيصدر الكتاب باللغات الثلاث خلال الأشهر القريبة المقبلة. □

«الناقد»

(*) «جغرافية التوراة: مصر واسرائيل في جزيرة العرب»، زياد منى. رياض الريس للكتب والنشر. لندن، قبرص. يصدر قريبا بالعربية والانكليزية والالمانية في آن معا. جميع الحقوق محفوظة للناشر.





لغز النقوش السبئية

الحقيقة وراء الأبواب المغلقة



■ تتناول الموضوعة الرئيسة لهذا العمل بعض قضايا ومعضلات جغرافية مرتبطة بالعهد القديم، عِلماً بأن هذا الفرع من الأبحاث التوراتية يندرج عِلمياً ضمن إطار ما اتفق على تسميته بـ «جغرافية التوراة». ويعتبر الأخير فرعاً من «علم نقد التوراة» الذي نشأ في القرن الماضي في أوروبا. والذي يتناول بدوره الكتاب المُقدس لليهودية والمسيحية بالبحث والتحليل من كافة النواحي، ومنها على سبيل المثال: المحيط الجغرافي، التاريخ، النقد النصي واللغوي والديني المُقارن. وعلى الرغم من أن الأخير يعتبر «تهذيباً عِلمياً» قائماً بذاته، إلا أنه أضحى جزءاً من علم أوسع، أُطلق عليه إسم «الإستشراق»، لارتباط تاريخية وجغرافية التوراة بالمشرق العربي وممالكه العتيقة، والذي يتناول بدوره بالبحث والتحليل مجمل الإنتاجات الروحية والمادية للعرب، إمّا من وجهة نظر إبداعية، أو انطلاقاً من أحكام سابقة للتيار المهيمن حتى يومنا هذا، والمعتمد على العقائد البالية.

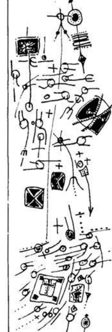
أما العهد القديم نفسه فهو عبارة عن مجموعة من النصوص المتباينة في قدمها عن تاريخ بني اسرائيل، والتي تنقل بالإضافة إلى الخرافات والأساطير والتاريخ، كتابات وأحكاماً دينية تأملية تنسكية. فالكتاب المقدس لليهودية هو إذن، تسجيل لتاريخ بني إسرائيل منذ بدء الخليقة وحتى سبيهم الأخير على يد قوات نبوخذنصر أو بختنصر البابلي حوالى منتصف القرن السادس قبل الميلاد. أو لنقل أنه بالأحرى تسجيل لما اعتقد جامعوه وكاتبوه بأنه تاريخ مِلّتهم.

من البديهي أن هذا التاريخ قد جرى في مكان محدد، يقول الرأي التقليدي: أنه المنطقة الواقعة في أراضي القطرين المصري والعراقي، أي ما بين نهري النيل والفُرات. وفي كتابه الأول عن المسألة، والذي نُشر بالعربية تحت عنوان «التوراة جاءت من جزيرة العرب»، طرح كمال الصليبي موضوعته التي تتلخص في أن الإقليم المقصود لم يكن الأراضي الواقعة من النيل إلى الفرات، وإنما بلاد عسير في جنوب غربي جزيرة العرب.

ويطلق علماء التوراة مصطلح «أرض التوراة» على البقعة الجغرافية التي يعتقدون أن أحداث الكتاب المقدس لليهودية والمسيحية قد جرت فيها، لكنه من غير الممكن إدراج هذا المصطلح في التعامل العلمي، لأن الكتب، سواء كانت مقدسة أو غير ذلك، هي تسجيل لأفكار، ولا يجوز بالتالي توريطها في ادّعاءات أو مطالب إقليمية جغرافية.

التاريخ الذي غرق في النسيان

إذن، إسهامي هذا يندرج في إطار التهذيب العلمي «جغرافية التوراة» المشار إليه آنفاً، ويرتكز بالطبع في المقام الأول على موضوعة الأستاذ الصليبي. أي اني أعتبر بحثي هذا إذكاءً للنقاش حول الموضوعة وإضافة لأعماله. لكني عملت قدر الإمكان على حصر بحثي ضمن إطار الجغرافيا، باحثاً من خلالها على بعض الجوانب المجهولة من تاريخ جزيرة العرب، أو التي غرقت في النسيان، وليس أكثر من هذا. وفي الوقت الذي أسجل فيه ملاحظتي هذه تفادياً لأي سوء فهم مُتَعَمَّد أو غير ذلك، فقد عملت قدر الإمكان على تجنب نقد النصوص التوراتية إلا عندما كان ذلك أمراً لا يمكن تفاديه من أجل الوصول لفهم مستقيم للنصوص ذات العلاقة.



لقد تناول الكثير من العلماء وفي مقدمتهم رجال دين مسيحيون ورعون، محتويات كتبهم المقدسة بالنقد، وضمن إطار تهذيب «نقد العهد القديم»، ومن ذلك جغرافيتها وتاريخيتها، كما أنهم طرحوا العديد من الآراء المثيرة حول الأصول الأولية لديانة بني اسرائيل والتي سأعمل على تجنيب القارىء الإرهاق الناتج عن عرضها. لكني في الوقت نفسه أشير إلى أن المسألة المركزية لكتاباتهم هي الانطلاق من بدهية صحة النظرة الجغرافية التقليدية. هذه المنهجية جعلت العديد من العلماء في حيرة من أمرهم، لأنه بعد أكثر من قرن من التنقيب الأثري المبرمج الذي قلب أرض فلسطين رأساً على عقب، لم يُعثر على أي لقى أثرية ثابتة تدعم آراءهم. منطقية البحث العلمي المتوازن والمنفتح توجب في مثل هذه الحال أيضاً إعادة النظر في منهجية البحث ومنطلقاته. بدلاً من ذلك، باشر أهل الاختصاص بالتشكيك في عمومية صحة التاريخ كما هو مسجل في العهد القديم، فاتحين بذلك أوسع المجالات أمام نظريات وموضوعات وتأويلات لا نهاية لها حول جذور بني إسرائيل وتاريخهم.

حل لغز اللغات القديمة

فمن المعروف لأي طالب في هذا المجال العلمي تشكيك بعض من الجيل الأول من علماء التوراة في نهاية القرن المنصرم ومطلع القرن الحالي، في صحة ما ورد في العهد القديم من قصص وروايات، بل ان العديد منهم اتخذها مادة للتهكم في أبحاثه. لكن بمباشرة التنقيب الأثري في المشرق العربي وتمكن مجموعة فذة من المستشرقين من تحويل النقوش القديمة في الإقليم من ألغاز مبهمة إلى

لغة مفهومة، أدرك العديد من العلماء أن مسايرة الركب العلمي تفرض عليهم إعادة النظر في آرائهم السابقة، وهذا ما حصل فعلاً. وحيث أن أول ما فُك من ألغازه كان اللغة المصرية القديمة، فقد ساد جو من الإثارة بين العلماء، وتورط بعضهم في الربط المطلق للتجربة الدينية والتاريخية لبني اسرائيل ببلاد النيل وحضارتها العتيقة. لكن عندما تمكنت مجموعة أخرى من أهل الاختصاص من قراءة الكتابات المسمارية البابلية والآشورية المكتشفة في فترة لاحقة بالعراق، اندلعت أجواء الإثارة من جديد بين مجموعة أخرى من المستشرقين الذين اقتنعوا بأنهم تمكنوا أخيراً من اكتشاف الجذور الصحيحة لبني اسرائيل. وفي تاريخ لاحق من القرن الماضي ومطلع القرن الحالي، تمكنت مجموعة ثالثة من قراءة النقوش السبئية والمعينية المسجلة بقلم المسند، فاتحة بذلك مجالات جديدة أمام اتجاه ثالث رأى أن المنهاج العلمي الوحيد في صحته يجب أن يبحث عن تلك التجربة في حضارات جزيرة العرب الجنوبية. الأمر نفسه تكرر من جديد بعيد الكشف عن النقوش الأوغاريتية في رأس الشمرا بالقطر السوري. . . . وهكذا.

هذا التجوال المستمر للعلماء بين النظريات والمكتشفات الأثرية للحضارات القديمة للمشرق العربي، يعكس ضمن أشياء عديدة، عدم صلابة أرضية أي من النظريات السائدة، ويؤكد أن علم التوراة ما زال يبحث عن أمان بر ثابت للرسو. أما الاستمرار في هذه المنهجية فقد أوقع هذا العلم في دائرة لا يمكن الخروج منها إلا بالعثور على لقى أثرية تحسم الأمر برسالة صريحة لا يرقى إليها أدنى شك. . . أو باتباع منهجية جديدة.

غياب الدليل الأثري الحاسم

رغم كافة القناعات والقناعات المتجددة، بقي هاجس غياب الدليل الأثري الحاسم يلاحق كتابات وتحليلات أصحاب المنهجية التقليدية وفهمهم الجغرافي. لكن في الوقت نفسه، كان الرأي التقليدي لا يطرح كموضوعة قابلة للتصويب أو للقلب، وإنما كحقيقة مطلقة غير قابلة للنقاش. علمياً، هذا لا يجوز في تهذيب يعتمد اللقى الأثرية أساساً يرتكز عليه. وهذا لا يعني أبداً أن اجتهادات بعضهم غير صحيحة، لكنها تبقى موضوعات قابلة للتعديل الجزئي أو الكامل، وحتى تلقى دعماً علمياً صريحاً لا لبس فيه. وبانتظار أن يتحقق هذا الشرط العلمي المبدئي، فإني سأبحث في جغرافية التوراة ضمن إطار جزيرة العرب، وأقدم للقرّاء ولأهل الاختصاص ما أصل إليه من نتائج.

قد يرى أحدهم أن التوراة ليست المرجع الذي يصح اعتماده للبحث في تاريخ بني إسرائيل وبعض جوانب تاريخ جزيرة العرب، لذا أسجل هنا أن هذا العمل لا يناقش صحة أو خطأ تاريخية بعض الروايات الواردة في العهد القديم، فكل ما يعالجه هو المكان الذي ينقل الكتاب المقدس لليهودية أن أحداثه قد وقعت ضمنه. أما منطلقي فهو فرضية صحة التاريخ بعموميته وخطأ الجغرافيا.

تبقى مسألة التعامل مع بعض المصطلحات التي أوظفها في عملي، وما ينتج عنها من تعليقات تستدعي بعض الإسهاب، وأولاها مرتبطة بأصول أو جذور بني إسرائيل. باعتقادي أن هذا الشعب القديم كان عبارة عن تحالف أو تجمع لقبائل أو عشائر ناطقة بلهجة كنعانية تسمى حالياً بالعبرية، رغم أن المصطلح الأخير لا يرد في التوراة لتعريف لغة بني اسرائيل. لكن بغياب أي بديل علمي مقبول رأيت عدم إمكانية تجنب توظيفه.

> شعب اسرائيل كان تجمعاً لقبائل ناطقة بلهجة كنعانية

الصراع القبلي بين يهوذا واسرائيل

ومما لا شك فيه أن قسماً من ذلك التجمع أو التحالف القبلي كان آرامي الأصول تبنى العبرية بعيد انضمامه لقسم أكبر حيث شكلوا مجتمعين «شعب كل إسرائيل». وما اللغة المشتركة إلا احد الأسس التي قامت وتقوم عليها القوميات قديماً وحديثاً. بكلمات أخرى، فإن بني اسرائيل كانوا تجمعاً قبلياً عتيقاً تشارك في مرحلة تاريخية ما في ديانة واحدة قوامها التعبد لإله واحد سُمي في نهاية الأمر «يهوه». وعلى ما تقوله التوراة، فقد اختار هذا الإله بني اسرائيل دون كافة شعوب الأرض للتعبد له مما قاد إلى بروز مصطلح «شعب الله المختار» أو «الشعب المختار»، هذا على الرغم من التلمود، وفي مجال تبرير أو شرح عدم نزول التوراة على بني إسرائيل في الأرض الموعودة، يفيد بأن هذا التعبد عُرض على شعوب أخرى، لكنها رفضته.

على أية حال، فإن ذلك التجمع أو التحالف القبلي، كردفائه في المشرق العربي، حافظ على الحد الأدنى من الوحدة «الاثنية»، هذا على الرغم من مظاهر التفكك المادي والروحي التي كانت تصاحب تطوره المستمر. هذا وغيره من العوامل أدى في نهاية الأمر إلى انقسامه بين دولتي يهوذا وعاصمتها يروشليم، واسرائيل التي اتخذ ملوكها من شمرون مقراً لهم. وحيث أن ذلك الوجود «الإثني» المستقل لبني إسرائيل وُجد في ظل امبراطوريات المشرق العظيمة، فما كان له ليتمكن من التطور الذاتي نظراً لافتقاره إلى المقومات المادية للبقاء. وهذا ما حصل فعلاً حيث بدأ في التعرض للخطر الداهم الناجم عن النزاع القبلي المستمر بين يهوذا واسرائيل. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد وجدت عوامل خارجية أساسية ساهمت في حسم الأمر ضد ذلك الوجود المستقل، وعلى رأسها تواجده في منطقة تسيطر على الطريق التجاري الأساسي لذلك العالم، أي «درب الذهب والبخور». وهذا ما حصل فعلاً حيث هاجمت قوات فرعون مصر شيشنق الأول (٩٤١ ـ ٩٢١ ق.م.) يهوذا ونهبت يروشليم. وفي زمن لاحق قامت قوات ملك اشور سرغون الثاني (٧٢٢ ـ ٧٠٥ ق.م.) باحتلال شمرون عاصمة اسرائيل وسبت أهلها إلى منطقة أخرى، وذلك وفق ما تفيده معلومات كاتبي سِفر الملوك الثاني ٥/١٧. وقد تم القضاء النهائي على مملكة يهوذا على يد قوات نبوخذ نصر بتدمير يروشليم وسبي أعيانها إلى بابل.

اليهودية ديانة وليست عرقاً

ومن الواضح من بعض مقاطع العهد القديم أن الانقسام بين يهوذا واسرائيل لم يكن دينياً فحسب، وإنما سياسياً عشائرياً أيضاً. فالكتاب المقدس لليهودية يورد العديد من المقاطع التي تشير بازدراء إلى بعض ملوك يهوذا واسرائيل، ومنها وصف بيت، أي عشيرة أو عائلة، إيلة بن بعشا، الذي يعتقد بأنه حكم اسرائيل في العامين ٨٨٣ ـ ٨٨٢ ق.م. بأنهم (بائلي حائط)، وذلك وفق علم كاتبي ومصححي سِفر الملوك الأول ١١/١٦. وفي مجال نعي يهوشافاط

ملك اسرائيل (٨٤٨ - ٨٤١ ق.م.)، يسجل سِفر الأيام الثاني ٢١/٢٠ بأنه (ذهب غير مأسوف عليه).

لكن وحدة بني اسرائيل وكما قلنا آنفاً، كانت دينية في المقام الأول، وتمثَّلت في التعبد ليهوه إله التوراة، الأمر الذي انعكس في الدور الاستثنائي المناط بالكهنة. لذا فإن العهد القديم هو تسجيل لتاريخ بني اسرائيل من وجهة نظر دينية محضة، الأمر الذي يتجلى بوضوح في إرجاعه أسباب الكوارث والهزائم التي لاحقت بني اسرائيل إلى عوامل دينية، تتمثل باختصار، في انحراف ملوكهم عن تعاليم إله التوراة. وفي مواجهة الكوارث المستمرة التي لاحقت بني اسرائيل وحركة التجديد التي قادها الأنبياء، نشأت حركة تزعمها الكهنة حاولت وقف الانهيار من خلال وضع تعاليم دينية صارمة للأتباع. لكن هذا لم يوقف الانهيار والتلاشي اللاحق، حيث انتهى الأمر ببني اسرائيل إلى السبي والذوبان «الإثني». هذه مسألة مهمة لأنها تشرح صعود اليهودية كديانة ليست ذات أساس «عرقي»، لكني سأترك الأمر هنا لأعود له في مؤلف لاحق.

لقد وفرت الهزيمة المريرة التي لحقت ببني اسرائيل الفرصة للكهنة لإجراء مراجعة كاملة للأسباب التي أوصلتهم إلى ما كانوا فيه من أحوال بائسة. ويبدو أن حسم الانتقال إلى اليهودية من تعاليم موسى القائمة على تعاليم أولية بسيطة أهمها التوحيد، وربما أيضاً بعضاً من الوصايا العشر، كان قد تم في بابل تحديداً. لكن عملية الصقل الديني وحدها لم تكن وكما هو متوقع، كافية للحفاظ على الوجود «الإثني» المستقل لبني اسرائيل في ظل الامبراطوريات الكبرى في المشرق العربي، آخذين بعين الاعتبار التغيرات اللغوية المستمرة في الإقليم والهجرات الفردية والجماعية، وأخيراً وليس آخراً تعرض الإقليم لغزو قوى لا تنتمي للبوتقة الحضارية التي رسمت أسس ومعالم حضارة الإقليم، ومنها الفرس والاغريق والرومان على سبيل المثال. هذه التحولات التاريخية التي شهدها المشرق العربي بدءاً من القرن السادس قبل الميلاد كانت حاسمة بالنسبة لذلك الشعب الصغير الذي انتهى به الأمر إلى الاندماج في محيطه الحضاري. أي ان انصهار بني إسرائيل وذوبانهم في مجتمعاتهم الجديدة/ القديمة، كان عملية موضوعية مع مسار التاريخ. لكن هذا التطور وفر الفرصة للكهنة منهم الذين تسنموا قيادة مجتمع، أضحى طائفة دينية جديدة ليس إلا، والذي عُرف باسم اليهود نسبة إلى يهوذا ـ بالعبرية «يهو ده».

ماذا يجري وراء الأبواب المغلقة؟

هذا يقودنا لمصطلح اليهودية، والذي أوظفه في المؤلف للدلالة وبشكل عام، على أتباع تلك الديانة، وليس للإشارة إلى أية مجموعة عرقية كانت أو قومية. ومن المعروف أن بعض أتباع اليهودية تمكنوا، عقب وفاة الاسكندر المقدوني والصراع بين السلوقيين والبطالمة على وراثة امبراطوريته، من إقامة نوع من الحكم الذاتي لهم في بعض من أراضي فلسطين والأقاليم المجاورة. وفي تلك الفترة تحديداً قاموا، ووفق المصادر اليهودية، بإجبار الكثير من السكان على التحول إلى اليهودية، وفرضوا عليهم ممارسة الختان. هذا يوضح أن اليهودية ديانة، حتى من وجهة نظر اليهودية نفسها. ومن المعروف أنه يحلو لليهود اعتبار أنفسهم منحدرين عرقياً أو اثنياً من القبائل الإسرائيلية، إلا أن هذا انعكاس لوعي زائف مخالف للواقع التاريخي، وما من باحث في هذا المجال إلا ويدرك هذا الأمر. وعلى الرغم من أن اليهودية نشأت كديانة من طرف كهنة اعتبروا أنفسهم خلفاء لتراث بني اسرائيل الديني، إلا أن هذا شيء، والانحدار العرقي شيء آخر. وحيث أن اليهود واليهودية أضحيا مصطلحين يثيران مختلف الحساسيات الصادقة وغير الصادقة في أوروبا، مهد الصهيونية وعلمي الاستشراق والتوراة، فقد فضل القسم الأكبر من أهل العلم تجاهل الحقائق العلمية مفسحين المجال بذلك للساسة وأسرى العقائد المتحجرة تثبيت كلمة الفصل في موضوع هم ليسوا ذوي علاقة به! لا من قريب ولا من بعيد. لكن أهل العلم، والحق يقال، يعلمون تماماً الفرق الشاسع بين المصطلحين، وهذا ما لا يخفونه في نقاشاتهم العلمية التي تجري وراء الأبواب المغلقة وأمام جمهور مختار.



تعريب التوراة أم تعريب الترجمات؟

سر العرب البائدة

يُعرف الكتاب المقدس لليهودية باسم حديث نوعياً وهو «تنك»، والذي هو اختصار للأحرف الأولى لأسماء الأقسام المكونة له، أي «تورة/ نبيء يم/ كتوبيم». أما الاسم «التوراة»، فتطلقه اليهودية على الأسفار الخمسة الأولى من كتبها المقدسة، والذي يعرف في التراث الديني المسيحي باسم «كتب موسى الخمسة»، أو «الخماسية».

يضم الكتاب المقدس لليهودية تسعة وثلاثين سفرا، موزعة على ثلاثة أقسام هي «تورة»، أي تعاليم (أنظر ترثية بالعربية) والتي تضم أسفار التكوين، الخروج، العدد، اللاويين والتثنية. أما القسم الثاني فيسمى نبييم، (بالعربية أنبياء)، والذي تم تقسيمه في القرن الثامن للميلاد إلى جزءين أولهما يحوي أسفار الأنبياء الأولين أو الأنبياء



الرئيسيين بالعبرية (نبيء يم هرء ش ونيم)، وهم: يشوع، القضاة، صموئيل الأول والثاني والملوك الأول والثاني. أما الجزء الثاني من قسم أنبياء فيعرف بالعبرية باسم (نبيء يم هـ ء هـرونيم)، أي الأنبياء المتأخرين، والذي يضم أسفار الأنبياء الكبار وهم: أشعيا، أرميا وحزقيال، بالإضافة للأنبياء الثانويين المحددين بأنهم: هوشع، يوئيل، عاموس، عوبديا، يونان، ميخا، ناحوم، حبقوق، صفنيا، حجي، زكريا وملاكي - (في الترجمة العربية ملاخي). أما الجزء الثالث والأخير من العهد القديم فيعرف بالعبرية باسم كتوبيم، أي كتب، ويضم الأسفار المزامير: أيوب، الأمثال، روث (في الترجمة العربية راعوث)، أنشودة الأناشيد، مراثي، الجامعة، أستير، دانيال، عزرا، نحميا وسفري الأيام الأول والأيام الثاني.

حقول الغام النسخ المتعددة

إن تبني أوروبا للمسيحية، والذي تم تدريجياً وعبر فترة زمنية طويلة، استدعى ترجمة العهد القديم إلى لغات مختلفة لتسهيل الأمر على مختلف الشعوب للاطلاع على ذلك التراث الديني. وقد أدى هذا إلى نشوء العديد من النسخ المترجمة للكتاب المقدس لليهودية. ومن النسخ الحديثة «الترجمة الموحدة» الصادرة عن الكنيسة الكاثوليكية في عام ١٩٧٤م، والتي تضم أسفاراً غير معترف بها لا في اليهودية، ولا من قبل الكنيسة البروتستانتية. وتقسم الترجمة الموحدة العهد القديم على النحو التالي:

١ - «كتب موسى الخمسة» والتي تضم الأسفار: التكوين، الخروج، اللاويين، العدد والتثنية.

٢ - «كتب تاريخ شعب الله» وتضم أسفار: يشوع، القضاة، روث، صموئيل الأول والثاني، الملوك الأول والثاني، الأيام الأول والثاني، عزرا، نحميا، طوبيت، يهودية (جوديت) أستير والمكابيين الأول والثاني.

٣ - «كتب الحِكَم والمزامير» التي تحوي أسفار: أيوّب، المزامير، أمثال، كوحوليت، أنشودة الأناشيد، حِكَم ويسوع سيرك (سيرخ).

٤ - «كتب الأنبياء» وتضم أسفار: أشعيا، أرميا، مراثي، برك (برخ)، حزقيال، دانيال، هوشع، يوئيل، عاموس، عوبديا، يونان، ميكا (ميخا)، ناحوم، حبقوق، زفنيا، حجي، زكريا وملاكي (ملاخي).

غير أن هذا التقسيم وغيره في الترجمات الأخرى مرتبط برؤى لاهوتية عضة، ولا يؤثر على مسار العمل.

لقد أشرت إلى أن الكتب المقدسة لليهودية تعرف في التراث الديني المسيحي بإسم العهد القديم، وذلك تمييزاً لها عن العهد الجديد المأخوذ به في الكنائس المسيحية. أما الإسم العربي «إنجيل» فهو تعريب للمفردة اليونانية euaggelion، بينما يكون مصطلح عهد ترجمة للمفردة اللاتينية testamentum، بمعنى ميثاق، والمقصود به «ميثاق بين إله التوراة وبني إسرائيل»، ومنها أيضاً الترجمة الانكليزية The Old Testament. وقد تم توظيف مصطلح العهد القديم في التراث الديني المسيحي لتمييزه عن العهد الجديد، مشيراً بذلك إلى عهد يسوع بن يوسف النجار مع كافة البشر (أنظر سفر إرميا ٣١/ ٣١ - ٣٣). ومن الجدير بالذكر أن العهد الجديد يحوي سبعة وعشرين سفراً معترف بها من قبل الاتجاهات الأوروبية للمسيحية.

العبرية لغة كنعان

يتفق معظم أهل الاختصاص من علماء التوراة أن أسفار العهد القديم جُمعت وكُتبت عبر قرون عديدة اعتماداً على مصادر مختلفة تعرف في هذا العلم باسم التقاليد، كما أن التيار الرئيسي بين العلماء يرى أن أقدم تلك النصوص يعود للقرن العاشر قبل الميلاد. وقد كتبت مختلف الأسفار بما يعرف حالياً باسم اللغة العبرية، هذا على الرغم من أن العهد القديم نفسه لا يوظف هذا المصطلح للدلالة على لسان بني إسرائيل، بل يسميها في سِفر أشعيا ١٨/١٩ (لغة كنعان) - بالعبرية «سفت كنعن» - (انظر شَفَة بالعربية). وفي سفر أخبار الأيام الثاني الذي يرى أهل الاختصاص أنه اكتسب شكله النهائي الحالي في القرن الرابع قبل الميلاد، يصف العهد القديم لغة بني إسرائيل بأنها «يهو ديت»، أي يهودية - نسبة إلى يهوذا - عاكساً بذلك حقيقة سيادة القبائل أو العشائر اليهوذية على الحياة الدينية ليهوذي السبي وتغلب لهجتهم على غيرها. سأترك هذه المسألة الآن، والمهم في الأمر أني وكما ذكرت آنفاً أوظف مصطلح اللغة العبرية لعدم توفر بديل علمي أفضل حتى الآن. لكن قبل ترك هذه المسألة لا بد من التذكير بأن مقاطع من العهد القديم مسجلة بالآرامية، وتحديداً أسفار دانيال ٢/٤٦ - ٢٨/٧ الذي يعود إلى ثورة الحشمونيين عام ١٧٦ - ١٦٤ ق.م.، عزرا ٤:٨ - ١٨/٦ و١١/٧ - ٢٦. ويضاف لذلك أرميا ١١/١٠ والتكوين ٤٧/٣١.

إن اللغة التي سُجلت بها مختلف نصوص العهد القديم كانت تحوي أحرفاً ساكنة فقط هي (ء، ب، ج، د، هـ، و، ز، ح، ط، ي، ك، ل، م، ن، سامك، ع، ف، ص، ق، ر ش، «حرفا السين والشين»ت). وقد وُجِدَ حرف السامك في كافة اللغات «السامية» الأخرى، بما في ذلك العربية الجنوبية المعروفة باسم المسند. ويرى أهل الاختصاص أنه كان يُنطَقُ قريباً من حرفي الصاد والزاي، لكن من البدهي أن أية محاولة لتثبيت نطق معين له تعتبر ضرباً من التكهن اللاعلمي. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن العلماء يرون الآن أن نطق حرف الجيم العبري يجب أن يطابق النطق الألماني للحرف G، بالرغم من أن الأجيال السابقة من المختصين بالموضوع لا يقبلون هذا الرأي وهم على قناعة بأن النطق الصحيح لحرف الجيم يجب أن يكون رديفاً للعربي. ويضاف لذلك الرأي وجوب نطق حرفي الباء (أحياناً) والواو (دوما) كحرف W الألماني أو V الإنكليزي، هذا عدا عن حرف الفاء الذي ينطقونه مثل حرف P الألماني، وحرف الكاف الذي ينطق (خ) إذا ما سبق بحركة. أنا لا أعتقد بصحة هذه الآراء، لأنه باستشارة العربية الفصحى نجد أن الأحرف تنطق كما تسجل، لكن من غير المستبعد أن بعضها ينطق بشكل مختلف وذلك بتأثير من اللهجات المحلية. بغض النظر عن صحة هذه الآراء، فمن الواضح أنها تمثل قناعات أهل الاختصاص بأن العبرية تحوي أحرفاً صوتية أكثر مما تعكسه أبجديتها. هذا كان الحال بالنسبة للعربية حيث تلقى الحرف الصاد نقطة لتمييزه عن حرف الضاد، وكذلك حرف العين الذي أضحى

تبني اوروبا للمسيحية استدعى ترجمة العهد القديم الى لغات مختلفة

غيناً... وهكذا. وبالإضافة لتلك الأحرف الساكنة، وجد في العبرية ثلاثة أحرف شبه صوتية هي: (ء، و،ي)، أي ما يعرف في اللغة العبرية بأحرف العلة.

توسع الآرامية وتراجع العبرية

وقد واكب التقدم الحضاري في المشرق العربي صعود لغة «سامية» أخرى. وذلك عبر التوسع الجغرافي للآراميين في القرن الخامس أو الرابع قبل الميلاد. وأدى هذا في نهاية المطاف إلى تراجع العبرية كلغة محكية عند بني إسرائيل، واندثارها كلغة حية. وحيث أن معارف العامة عن تلك اللغة، أو بالأحرى، عن تلك اللهجة الكنعانية كانت كاملة، فقد وجدت ضرورة لترجمة العهد القديم إلى الآرامية حوالي القرن الرابع قبل الميلاد. ويرى بعض من أهل الاختصاص أن ذلك التاريخ شهد انحسار العبرية كلغة محكية، وإن بقيت موظفة في أعمال أدبية محدودة، بينما كان الاختفاء النهائي للعبرية تاماً في القرن الثالث قبل الميلاد وحلت مكانها اللغة اليونانية إلى جانب الآرامية. وبعد الفتح الاسلامي لبلاد الشام في القرن السابع، بدأت العربية الفصحى في تثبيت موقعها القيادي. وقد وصلت عملية «إحياء» العبرية، وتوظيفها في بعض الأعمال الأدبية إلى ذروتها إبان العصور «الذهبية» للإسلام في القرن الثالث عشر الميلادي، وانتهت معه.

العهد القديم بين «الترجوم» و«السبعونية» و«الفولغاتا»

أما النسخة الآرامية الأقدم والتي عُثر عليها من العهد القديم فيطلق عليها اسم «الترجوم»، وتتمثل في «لفائف البحر الميت» التي تحوي في ما نشر منها حتى إعداد هذا البحث أقساماً من سفري اللاويين وأيوب.

كما تم إنجاز ترجمة يونانية من التوراة في مدينة الإسكندرية خلال القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد، وذلك لفائدة الطوائف اليهودية في مصر، واطلق على تلك النسخة اسم «السبعونية». وقد استُقي هذا الإسم أو المصطلح من الأسطورة التي أحاطت بها، والقائلة أن إنجازها تمّ بتكليف من امبراطور مصر بطليموس الثاني فيلاديلفيوس (٢٨٥ ـ ٢٤٦ ق.م) لإثنين وسبعين مُعمراً يهودياً ـ أي ستة من كل سبط! لكن أهل الاختصاص الذين لاحظوا وجود تباينات كثيرة في أسلوبها من اختلاف في توظيف المصطلحات وسلاسة اللغة.... إلخ، وصلوا إلى قناعة بأن عملية الترجمة قد تمت عبر فترة تمتد لحوالي قرنين من الزمن. ومن الجدير بالذكر أن هذه النسخة اليونانية تضم في نصوصها كتابات أدبية يهودية ذات طابع تأملي سادت في القرن الثاني قبل الميلاد، هذا عدا عن حقيقة أن بعض أسفارها يحوي أقساماً أكبر من تلك التي اعتُرف بها من قبل الفريسيين، والتي يعتقد أنها ثبتت بشكل نهائي في القرن الأول. فقد ضمت السبعونية على سبيل المثال، أسفار: «حِكَم سليمان، حِكَم يسوع سيرَك (سيراخ)، طوبيت، بروك (باروخ) والمكابيين (أربعة أسفار)». ويضاف لذلك أن سفر دانيال في السبعونية يضم نصوصاً محذوفة من النسخة العبرية المعتمدة حالياً.

وفي شمال افريقيا تم في الفترة الواقعة بين الأعوام ٣٩٠ و٤٠٥ من التأريخ الحديث، انجاز ترجمة أخرى للتوراة من العبرية إلى اللاتينية، وأطلق عليها إسم الفولجاتا، بمعنى الشعبية أو الشائعة، وهي النسخة المعتمدة من قبل الكنيسة الكاثوليكية حتى أيامنا هذه.

كما تمت عملية ترجمة العهد القديم إلى لغات أخرى، ومنها السورية (السريانية) أي الآرامية المتأخرة، والقبطية والحبشية وغيرها.

الترجمات زادت في البلبلة

وفي الوقت الحاضر، هناك العديد من النسخ المترجمة من العهد القديم، والتي تتباين إلى حد ما عن بعضها البعض. أما أقدم نسخة متكاملة ومؤرّخة فهي نسخة لينينغراد العائدة للعام ١٠٠٨ م.، والتي اعتُمدت أساس نسخة حديثة أُطلق عليها اسم BIBLIA HEBRAICA Stuttgartensia الصادرة، وكما يدل الاسم، في مدينة شتوتغارت الألمانية، والتي أوظفها في عملي. كما توجد نسخة شعبية تسمى بالإنكليزية Good News Bible، المستمدة اسمها من مفردة Evangelium بمعنى «المُبَشِّر» (أنظر سفر أشعيا ٧/٥٢). بالاضافة لهذا كله ثمة نسخة عربية أنجزت في الثلث الأخير من القرن الماضي، تحوي العهد القديم والعهد الجديد تسمى «الكتاب المقدس»، والتي هي ترجمة من النسخة اللاتينية.

بالاضافة لذلك، هناك أيضاً نسخة ألمانية تسمى Die Bibel صدرت النسخة الأخيرة منها عام ١٩٨٧، وهي نسخة مُعَدَّلة ومنقَّحة من ترجمة مارتن لوثر مؤسس الاتجاه البروتستانتي في الديانة المسيحية، والصادرة للمرة الأولى عام ١٥٣٤ م.

وكما هو متنظر لقد أدت عمليات ترجمة الكتاب المقدس لليهودية، وترجمة الترجمات، إلى نشوء تشويشات كثيرة أضاعت في العديد من الحالات المعنى الأصلي للمفردات، مما أدى في نهاية الأمر إلى تأويل خاطىء للجمل المرتبطة بها، أو في أحسن الأحوال، إلى عدم فهم المعنى الأصلي المقصود. فإذا أخذنا جملة «وجم عرب رب» الواردة في سفر الخروج ٣٨/١٢، نجد أن النص الإنكليزي يسجل المعنى على أنه «.... وعدد كبير من أناس آخرين»، بينما ارتأى مترجمو النص إلى اللغة الألمانية أنه وجب أن يعني «وشعب غريب كثير». هذا المثل البسيط أوردته لتبيان أن المنهجية الصحيحة في قراءة علمية واعية للعهد القديم يجب أن تعتمد النص العبري.

تحريك أحرف العبرية وقصة ابن منظور!

قلنا أن العبرية كانت تسجل بأحرف ساكنة، أما عملية التحريك التي تمت عبر فترة زمنية امتدت بين الأعوام ٧٥٠ ـ ١٠٠٠ م. فقد أنجزت من قبل بعض رجال الديانة اليهودية الذين عُرفوا باسم المسوريين. وقد أجريت هذه العملية بشكل اصطناعي ـ وهو الأمر الذي يعترف به أهل الاختصاص ـ لأنها تمت بعد قرون طويلة من اندثار العبرية النهائي من خارطة اللغات الحية وانصهار بني إسرائيل وذوبانهم في مجتمعاتهم الجديدة... القديمة. لذا فإنه من الطبيعي أن موت تلك اللغة رافقه فقدان الكثير من المعاني الأصلية لبعض

جرى احياء العبرية ابان العصور الذهبية للاسلام

المفردات، وهو ما يشرح عدم فهم العديد من مقاطع العهد القديم. وقد أدرك المسوريون هذا الأمر عندما قاموا بعملية التحريك، لكنهم، وعلى عكس ما يفعله بعض من علماء التوراة في هذه الأيام، تجنبوا العبث بالنص انطلاقاً من احترامهم لقدسيته لديهم.

لقد مرّت اللغة العربية أيضاً بعملية تحريك مماثلة بعيد انتشار الإسلام وتثبيته في المشرق العربي، خاصة بعيد احتكاكها بلغات ولهجات أخرى كانت سائدة في الإقليم. ولتسهيل إدراك أبعاد هذه المسألة لنأخذ مفردة (جبر) على سبيل المثال. فبدون التنقيط الضروري لتثبيت الأحرف، يمكن أن تُقرأ «جبر، خبز، خبر، حبر»... إلخ. وعبر تحريك الأحرف، يمكن الوصول إلى معان كثيرة لنفس المفردة، وبصيغ مختلفة من ماض ومضارع وأمر ومبني للمعلوم وصيغة المجهول. وهنا نستذكر القصة الطريفة المصاحبة لنشوء لسان العرب. فمن المعروف أن ابن منظور (١٢٣٢ - ١٣١١ م.)، كان يُشدِّد على أن لا يستشير في أمر اللغة إلا من كان يجهل القراءة والكتابة، وأنه قام بالإستغناء عن خدمة أحدهم عندما اكتشف أنه خدعه. ومن هنا نشأ مصطلح «التصحيف» للدلالة على خطأ لغوي، والمأخوذ من كلمة صحيفة، أي أن سبب بروز الخطأ هو نتيجة «جهل» من يعرف القراءة والكتابة.

الترجمات اضاعت في العديد من الحالات المعني الأصلي للمفردات

بالعودة إلى المسألة المركزية لهذا الفصل، نجد بروز الحالة نفسها في العبرية حيث نرى أن أهل الاختصاص قرأوا العديد من المعاني المختلفة لمفردة «عرب» العبرية. فعبر التحريك المختلف، فهموا أنها تعني «غراب» في سفر القضاة ٧/٢٥؛ «لذيذ» في سفر الأمثال ٢٠/١٧؛ «ذبابة الخيل والماشية» - في الترجمة العربية «بعوضا» - في سفر الخروج ٨/١: «غريب» في سفر أرميا ٥٠/٣٧؛ «غروب» في سفر التكوين ١/٥، و«عرب» في سفر حزقيال ٢٧/٢١.

معرفة العبرية من العربية والعكس صحيح (القلب والاستبدال)

لكن هذه المسألة ليست المعضلة الوحيدة التي تواجه الباحث في العلوم التوراتية. فبالإضافة لها، هناك مشكلة الاستبدال والقلب بين مختلف اللغات السامية بشكل عام، وبين العربية والعبرية بشكل خاص، وهذا ما يهمنا هنا. لقد أدرك العديد من أهل الاختصاص أهمية إعطاء الانتباه اللازم لهذه الحالة اللغوية، وأفردوا لها العديد من المؤلفات. وعلى الرغم من الإدعاءات المعاكسة، فإن هذه الحالة ليست موضوع نقاش لأنها تعتبر من البديهيات العلمية. كما أن بعض أهل العلم قد تعامل ببعض الإسهاب مع مسألة الإستبدال والقلب بين مختلف اللغات السامية.

في الوقت نفسه، إن كتابات الأستاذ كمال الصليبي التي نشرها في مختلف مؤلفاته ومقالاته عن التوراة وجغرافية العهد القديم، قد فتحت آفاقاً واسعة لتعميق المعارف العلمية عن العبرية وعلاقتها بالعربية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تلك الكتابات قد قادت لفهم أفضل وأصلب علمياً للجذور الأولى لبني إسرائيل وعلاقة اليهودية بها.

إن إدراك مدى ورود ظاهرة القلب والاستبدال بين اللغتين العربية والعبرية يعتبر أحد الأسس التي يرتكز عليها هذا البحث.

ومن أجل حسم المسألة في ذهن القارىء أورد تالياً بعض الأمثلة التي يمكن العثور عليها عند تصفح أي قاموس عبري عربي مقارن، والتي تبين أنه من غير الممكن التعرف العام أو الدقيق على معنى الكثير من المفردات العبرية دون الإستعانة بلغات «سامية»، ومنها العربية. ويرى أي باحث في الموضوع أنه لا توجد أية قواميس عبرية خالصة، بل انها كلها عبارة عن معاجم مقارنة تستعين بالثروة اللغوية للغات الشقيقة. أما الأمثلة فهي كما يلي:

عبري	عربي
كرع	رَكِع
حصن	حَضن
دشن	سَمَدَ/ سَماد
نصع	نَزَعَ
نصح	نَضَحَ/ نَضَخَ
نشك	نَكَثَ
دشء	ثَاَدَ/دَثَأ
هزه	هَذَى
مشح	مسح
نبع	نَبَغَ
ءرش	أرث
ءبل	أَبَنَ
روع	رغا
صدر (بالسامك)	سرد/ شذر
صين	طِين
نحش	حَنَشْ
نصر	نَظَر
ءرص	أرض
جوز	جَازَ/ تجاوز
حفص	حفظ
عنه	غنى
فزر	بَذَرَ
صرعن	ضأن
صبي	ظبي
قدر	كدر/ قذر

القواميس المقارنة تحوي بالطبع الكثير من الأمثلة، لكني أعتقد أن ما سردته من أمثلة كاف لتقديم دليل واضح وملموس لهذه المسألة، وبالتالي لصحة توظيف هذه المنهجية.

لكن ظاهرة الاستبدال والقلب بين العبرية والعربية لا تنحصر في الكلمات والمفردات المتداولة يومياً فحسب، بل انه لا يمكن الاستغناء عنها عند التعرف على الأسماء، سواء الوارد منها في العهد القديم، أو في أي نقوش «سامية» أخرى. فإذا أخذنا الحالة الأولى على سبيل المثال، ونظراً لأهمية المنهجية، أود التعامل معها بإسهاب، علماً بأني استقيت الأمثلة من بعض نصوص العهد القديم. وفي هذا العرض سأقدم الإسم كما هو وارد في النص العبري ورديفه العربي أو المُعَرَّب، لتوضيح أبعاد تأثير هذه المسألة على الفهم الصحيح للعهد القديم نصاً وتاريخاً وجغرافية.

«حواء» الآرامية و«حياة» العربية؟!

في مجال الحديث عن قصة الخلق وفق خرافات العهد القديم، يسجل سفر التكوين في ٢٠/٣ أن اسم زوجة الرجل الأول المسمى «آدم» كان «حوه» ويبرر ذلك لأنها «كانت أم كل حي»، رغم أنها لم تكن قد خلفت نسلاً بعد. وتقدم الترجمات العربية الرديف العربي للإسم على أنه «حواء» الذي هو تعريب للصيغة الآرامية. لكن الاسم العربي الصحيح يجب أن يكون «حياة»، وهو اسم علم مؤنث مشهود حتى أيامنا هذه.

وفي معرض الإشارة إلى ولادة شيثا «شت» لآدم، ومن امرأة مجهولة الهوية هذه المرة، يفسر سفر التكوين ٢٥/٤ معنى الاسم من مفردة «وضع». لكن باستشارة القواميس المتخصصة، نجد أن مفردة «إست» العربية تعني، بالاضافة لأشياء عديدة، (قاعدة، أساس) - بالأكادية «شدو» بمعنى «رجل، أساس». واقع الأمر أنه بشهادة العهد القديم نفسه، وفي سفر أخبار الأيام الأول ١/١ تحديداً، فإن نسل آدم وحتى نوح يعود إلى شت أو شيثا هذا، وليس لقين الذي نفاه إله التوراة يهوه إلى أرض التيه، وذلك وفق رواية سفر التكوين ١٦/٤. بذلك تتضح المسألة تماماً، ويكون الرديف العربي للاسم هو «القعود»، وهو لقب مشهود حتى في هذه الأيام. وبسبب طبيعة الاسم والرواية المرتبطة به، فالمقصود هنا ليس اسم علم، وإنما قبيلة معينة. ومما يدعم فهمي لطبيعة حاملي الإسم، ورود العديد من المواقع في جزيرة العرب التي تحمل الصيغة العربية للاسم، ومنها «القعود» في سراة غامد وعسير، هذا عدا عن قبيلة «بنو القعادي» اليمنية.

وإذا أخذنا حالة الإسم «يصحق» الوارد في سفر التكوين ٢١/٤ على سبيل المثال، نجد أنه سُجّل في الترجمة العربية للعهد القديم بصيغة «إسحق». لكن حيث أن تفسير الاسم في التوراة هو اشتقاق من «صحق»، أي «ضحك» بالعربية، فإن الرديف العربي هو «الضحاك»، وكذلك «فيّاض»، وكلاهما اسما علم مشهوران في جزيرة العرب قبل الإسلام.

أما فيما يتعلق بحالة الاسم يعقب، والمسجل بالعربية في سفر التكوين ٢٦/٢٥ مثلاً بصيغة يعقوب، وانطلاقاً من تفسير العهد القديم لأصل الاسم من أن صاحبه (عَقَبَ) شقيقه التوأم المسمى عيسو إبّان الولادة، فإن الصيغة العربية الصحيحة للاسم وجب أن تكون «عقبة». وحيث نفس النص يفيد بأن يعقب هذا خرج من رحم أمه ممسكاً بعقب (أي بكعب) أخيه، فإن الصيغة الأخرى للإسم تكون «كعب»، وهذا أيضاً اسم مشهور عند العرب.

يوسف التوراة يزيد العرب!

قلنا إن التعرف الصحيح على أصول ومعاني الأسماء لا يسهل فهم نصوص التوراة فحسب، بل انه يساعد أيضاً في الكشف عن بعض من تاريخ جزيرة العرب المنسي أو المجهول. فعندما نحلل اسم «يسف» - (بالسامك)، والمذكور في سفر التكوين ٢/٣٧، نقرأ أن الرديف العربي وفق رأي مترجمي العهد القديم هو «يوسف»، لكن هذا غير صحيح. وحيث أن مسجلي وراوي التوراة كانوا كما العرب قديماً، وَلِعين بتفسير معاني الأسماء، فإنهم يشرحون الأصل في (الإضافة، الزيادة) - في الأكادية «سوفو»، في الآرامية «يزف»، وفي المسند، أي العربية الجنوبية، «يصف» - أيضاً بالسامك. الأمر لا يحتاج إلى خيال واسع لمعرفة أن الرديف العربي للاسم هو «يزيد»، وصيغ أخرى منها «زيد وزياد».

في الوقت نفسه، أنا على قناعة بأن الاسم حافظ على صيغته الأصلية في جزيرة العرب موطن بني إسرائيل، في صيغة «أساف»، علماً بأن القواميس العربية تفيد أن معنى «أسف» هو (المبالغة والزيادة في الحزن). كما أنه من الواضح أن أحد الأشخاص المسمّى يوسف في التوراة كان إلهاً، ذلك أن عرب الجاهلية عرفوا صنماً بهذا الاسم الذي هو «آساف» صاحب «نائلة»، اللذين نُصبا على جبلي الصفا والمروة.

خفايا اسم داود

وفي عملية قراءة التوراة، على ضوء تاريخ جزيرة العرب، أجد من الضروري التعرض ببعض الإسهاب لمسألة اسم وشخصية «داود بن يسي» الذي وَحّد بني إسرائيل في مملكة واحدة، وذلك وفق ما يفيد كاتبو ومحررو العهد القديم معرفتهم به. من المعروف أن سفر صموئيل الأول ١٢/١٦ يصف داود (بالعبرية دود)، بأنه كان «أشقر مع حلاوة في العينين وحسن المنظر»، مما جعله حقاً محبوباً، على الأقل، لهيئته. وحيث أن أهل الاختصاص لم يجدوا أثراً لمعنى الاسم في العبرية، وانطلاقاً من حقيقة تسجيل العهد القديم أن أصوله مؤابية، فقد اقتنعوا أن داود عربي. في حقيقة الأمر، أنه من وصف شخصية داود آنفة الذكر، وانطلاقاً من احجام العهد القديم غير العادي عن تقديم تفسير للاسم، فإن الرديف العربي المتطابق مع شخصيته وجب أن يكون «حبيب»، وهو اسم علم مشهور - مثلاً مسيلمة أو مسلم بن حبيب، الذي هو مسيلمة الكذاب.

من ناحية أخرى وجب البحث ببعض العمق في هذه الشخصية التي تحولت إلى أسطورة تثير المشاعر والعواطف في التوراة، وعند أتباع الديانة اليهودية. أعتقد بوجود رديف آخر للإسم حافظ على نفس الصيغة، ألا وهو «ودد» أو «ودود»، والذي لم يرد كاسم علم في ما اطلعت عليه من كتابات الاخباريين، ولأسباب متعددة. لكن العرب عرفت الاسم بصيغة «أدّ/ أدد»، والذي يوصف بأنه أبو عدنان من العرب المستعربة، هذا عدا عن (أدد بن زيد بن كهلان بن سبأ بن حمير) من العرب العاربة. لكن المراجع اللغوية العربية القديمة تسجل أن «مودة» كان اسم علم مؤنثاً في الجاهلية، مما يقوي الاعتقاد بأنه وجدت صيغة مذكرة للاسم. في كافة الأحوال فإن إسم «أدّ/ وُدّ» يعني حُبّ، وكذلك الداهية/ الأمر الفظيع. ومن المعروف أن عرب الجاهلية تعبدوا لصنم إسمه «ود»، والذي كان وفق روايات الاخباريين «تمثال رجل كأعظم ما يكون الرجال، قد ذبر عليه حلتان، متزر بحلة، مرتد بأخرى، عليه سيف قد تقلده وقد تنكب قوساً، وبين يديه حربة فيها لواء ووفضة من نبل». وقد رأى بعض أهل الاختصاص، وانطلاقاً من طبيعة ا الاسم (ود)، أنه كان إله الحب عند عرب الجاهلية. لكن هذا يتناقض مع الوصف المقدم لتمثاله مما يعني صحة اهمال هذا الرأي. وبالعودة إلى داود التوراة

«حياة» تعريب للصيغة العبرية «حوه»

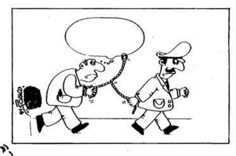
نجد أن سفر أخبار الأيام الأول ٢٢/٨ يسجل أن إله التوراة يهوه أبلغ داود لائماً: «قد سفكت دماً كثيراً وعملت حروباً عظيمة فلا تبن بيتاً لإسمي لأنك سفكت دماء كثيراً على الأرض أمامي». المنطقي إذن هو أن إله عرب الجاهلية ود/ هو نفسه داود التوراة، والذي لم يكن ووفق قناعتي شخصاً حقيقياً، وإنما أحد آلهة المعبد الوثني لبعض تجمعات بني إسرائيل قبيل تحولهم للتوحيد.

موسى: الصفة والاسم!

الإسم الأخير الذي أود تناوله في هذا المجال هو موسى، بالعبرية مشه ـ مثلاً سفر الخروج ١٠/٢. وحيث أن العهد القديم يفسر الاسم من فعل (ينتشل)، وذلك انطلاقاً من رواية انتشاله من الماء. لكن موسى التوراة كان فعلاً منتشلا لبني إسرائيل ومخلصهم ومنقذاً لهم حسبما يروى عن العبودية التي عانوا منها في اقليم ما عُرف باسم مصر. برأيي، هذا يعني أن موسى أو مشه التوراة لم يكن اسماً، وإنما صفة أو كنية، وحيث أن العهد القديم يورد في الفعل «مشيتهو» ـ مثلاً سفر الخروج ١٠/٢ بمعنى «إنتشلته»، و«يمشني» في سفري صموئيل الثاني ١٧/٢٢ والمزامير ١٧/١٨ بمعنى «يخلصني، ينتشلني، ينقذني»، فمن الواضح أن الرديف العربي هو الاسم منقذ/المنقذ، وهو وارد بصيغته عند العرب قبل الإسلام وبعده ـ مثلاً منقذ بن نباتة وأسامة بن المنقذ. ويضاف لذلك بالطبع البسوس بنت منقذ خالة جَسَّاس، والتي اشتهرت باسمها حرب بكر وتغلب، أي حرب البسوس

وحيث أن علماء التوراة مقتنعون بأن رواية التوراة عن ولادة موسى منتحلة من قصة سرغون الأول الأكادي. وبالنظر لخروج بني إسرائيل من مصر وادي النيل، فقد فسروا الاسم على أنه مأخوذ من الحضارة المصرية حيث يرد الاسم في صيغة مركبة، ومنها تحتمس، أحمس... إلخ. بغض النظر عن رواية ولادة موسى التوارة، والتي هي ليست موضوع البحث هنا، أعتقد أن تفسير التوراة لجذر الاسم هو الأصح. أما الرديف العربي للاسم المصري «مس» بمعنى «وَلَـدْ» فهو (وليد، الوليد)، وهو اسم مشهور في التراث العربي الجاهلي.

هـذا فيما يتعلق بفهم صحيح لبعض أصول وجذور بعض شخصيات التوراة وعلاقتها بجزيرة العرب. لكن مسألة الاستبدال والقلب تتجلى بين العبرية ولغات «سامية» أخرى. فالعهد القديم يسجل اسم القائد البابلي «نبوكد نصر» في سفر أخبار الأيام الثاني ٦/٣٦، والمعروف بالعربية باسم نبوخذنصر، بختنصر. لكن التهجئة الصحيحة للاسم باللغة الأكادية هي «نبو ـ كودورري ـ وشور». الشيء ذاته يسري على اسم ملك آشور المسجل بالعبرية «أصر حدن» ـ بالهامك، (أنظر عزرا ٢/٤). لكن الإسم بصيغته الأصلية هو «آشور ـ أخو ـ إيددين».



الاستبدال والقلب في المواقع الجغرافية

إن ظاهرتي الاستبدال والقلب غير محصورتين في أسماء العَلم والمفردات اليومية فحسب، بل إنهما يوظفان بشكل مكثف عند التعرف على أسماء المواقع الجغرافية أيضاً. فإذا نظرنا إلى اسم «يريحو» المسجل في سفر يشوع ١/٢ مثلاً، وبغض النظر عن صحة أو خطأ الرديف المقترح، فإن أهل الاختصاص لا يترددون في التعرف الفوري عليه في مدينة «اريحا» الفلسطينية. الأمر ذاته ينطبق أيضاً على «يردن» الذي يحددونه بنهر «الأردن». كما عُرِّف الموقع «عقرون» المسجل في سفر يشوع ٣/١٣ بمدينة «عاقر» الفلسطينية الواقعة قرب يافا، وبإسقاط حرف ساكن. ويرى أهل الاختصاص أن «ء يلون» المذكورة في سفر يشوع ٢٥/١٨ هي «يالو» الواقعة بين مدينتي القدس والرملة، أما «جبعون» فقد عثروا! عليها فوراً في اسم قرية «الجب»، الأمر ذاته يسري على قرية الصرفند الواقعة في الجنوب اللبناني، والتي اقتنعوا بأنها هي «صرفت» المذكورة في سفر الملوك الأولى ١٧/٩! والتي أعتقد أنها «الصردف» في القطر اليمني.

هناك الكثير من الأمثلة الأخرى التي يمكن تسجيلها، لكني أكتفي بما أوردته من أمثلة، خوفاً من المَلَل. في الوقت نفسه، إن ما سقته من أمثلة كاف لتوضيح أن علماء التوراة يوظفون هاتين الظاهرتين اللغويتين بشكل روتيني، أي أن هذا هو جزء من منهجية علمية لا يمكن الإستغناء عنها في مثل هذه الأبحاث المُعقدة. وما يحق لأهل الاختصاص توظيفه من منهجية، يجوز لغيرهم من العاملين في المجال ذاته، وبلا حرج.

سر العرب البائدة؟

ملاحظة أخيرة في هذا المجال حول أول جذور ظاهرتي الإستبدال والقلب. على الرغم من عدم إمكانية تقديم إثباتات مادية حاسمة في عمل نظري محض، فلا يبقى سوى الاجتهاد الشخصي. أعتقد أنه وجب البحث عن جذور هاتين الظاهرتين في أصول بني إسرائيل الذين تشكلوا أصلاً من عشائر أو قبائل متعددة، أي ممن عُرف عند الإخباريين العرب باسم العرب البائدة. وحيث ان العهد القديم يفيد بانتماء جزء منها للآراميين وآخر كنعاني الأصل، فمن الطبيعي أن كل من هذه التجمعات جلب معه للوحدة الدينية والسياسية القصيرة الزمن لهجته الخاصة، مما يفسر ورود العديد من عمليات الاستبدال والقلب في العبرية ذاتها. فعلى سبيل المثال فإن مفردة «كبسه» ترد بصورة «كسبه» أيضاً (أنظر «كبش» باللغة العربية). الحال هذا ينطبق على اسم العلم «سعله» الذي يسجل «سلعه» أيضاً، وكلاهما وردا في العهد القديم. وأنا على قناعة بأن كلمة «عبري» هي صيغة الاستبدال من كلمة «عربي»، لكن هذه مسألة تخرج عن اطار العمل. إذن هذه الحقائق معروفة تماماً لدى أهل الاختصاص آخذين بعين الاعتبار أن حرف «ش» يرمز لحرفي الشين والسين، أما الاختلاف بينها فقد تم تثبيته اصطناعياً عبر نقطة وضعها المسوريون المشار إليهم آنفاً.

الرديف العربي لـ «موسى» هو «منقذ» أو «المنقذ»

خزان الشعوب

جزيرة العرب في العصور القديمة

بما أن هذا العمل ينطلق من موضوعة أن العهد القديم هو تسجيل لتاريخ بني اسرائيل في عسير، وليس في فلسطين، فمن الضروري محاولة استقراء جانب من تاريخ جزيرة العرب، بهدف التعرف ما أمكن على المكانة التي تبوأتها في العالم القديم، باحثين عما يدعم تحديدنا الجغرافي هذا. وحيث أن الإقليم ذا العلاقة لم يشهد سوى عمليات تنقيب أثرية ثانوية، فإن الباحث في الموضوع ملزم بالاعتماد على كتابات قدماء المؤرخين والجغرافيين الإغريق والرومان. . . . وهي ليست قليلة.

من المعروف لأي باحث في تاريخ الإقليم عدم توفر أية شواهد أثرية أو تاريخية تشير إلى مصطلح «جزيرة العرب»، والتي تعرف في هذا التهذيب العلمي باسم «خزان الشعوب» ـ كذلك لا يوجد ما يفيد أن سكانها عُرفوا أو عَرَّفوا أنفسهم كعرب، وهذه مسألة هامة في مثل هذه الأبحاث. كما أن مصطلح عرب لا يرد في القرآن الكريم للدلالة على السكان كقومية، وإن استُخدم للدلالة على اللسان العربي في سورة الأحقاف/ الآية ١٢، وعلى (الأعراب)، أي (البدو)، في سورة التوبة/ الآية ٩٧، على سبيل المثال.

أقدم نقش أثري

أما أقدم نقش أثري عُثِر عليه يشير إلى العرب، فيعود لملك آشور شلمنصر الثالث (٨٥٨ ـ ٨٢٥ ق.م.)، والذي ينقل عبره معلومة عن «معركة قرقر» التي جرت عام ٨٥٣ ق.م. وفق رأي أهل الاختصاص. ومن خلال تحليل نصوص النقش، يبدو أن المقصود بالعرب هناك هو «الأعراب»، وليس أي شعب معين. وفي ذلك اللقى الأثري ينقل ناقشوه انتصار ملك آشور آنف الذكر على تحالف أحد عشر ملكاً، ومنهم (جندبو) الذي يفترض بأنه فَقَدَ ألف جمل للمنتصر.

كما وجدت نقوش أخرى تشير للعرب بالصيغة الأكاديمية، أي «ء ـ ري ـ بي»، ومنها العائدة لتغلاتبلصر الثالث (٧٤٥ ـ ٧٢٧ ق.م.) الذي ينقل إخضاعه ملكتين عربيتين هما «س ء ـ مم ـ سي»/ شمس؟ ملكة «ء ـ ري ـ بي»، وكذلك (زا ـ بي ـ بي ي)/ الزبَّاء؟

ويشير العهد القديم في العديد من مقاطعه إلى العرب، ومن ذلك على سبيل المثال أسفار أشعيا ٢٣/٢٥، حزقيال ٢١/٢٧ وأخبار الأيام الثاني ١٤/٩، وذلك وفق القراءة التقليدية. ويظهر من تحليل هذه النصوص أن المقصود هنا أيضاً (أعراب) ـ انظر سفر أشعيا ٢٠/١٣، آخذين بعين الاعتبار أن الرديف العربي لمفردة عربة العبرية هو بادية ـ قارن سفر أشعيا ٩/٣٣.

من ناحية أخرى، فقد عرف قدماء الإغريق أيضاً العرب، وأشاروا لبلادهم باسم eremos arabia ـ باللاتينية Arabia deserta، بمعنى (الصحراء) أو (البادية العربية). ويرى أهل الاختصاص أن المقصود بالتعبير هو المناطق الواقعة جنوبي مدينة تدمر بالقطر السوري، وكذلك بلاد النبط. لكن لو أن مصطلح eremos اليوناني القديم يعني فعلاً (بادية)، فمن الصعب تصور أن اسم بلاد العرب كان بالإغريقية «بادية بادية». الأرجح أن هذا ليس بمصطلح، وإنما اسم يوناني قديم يشير للعرب كقومية محددة.

> **اقدم نص يوناني ذكر العرب هو نص هيرودوت**

التباس المؤرخين

كما يسجل أهل العلم بأن الإقليم الجنوبي من جزيرة العرب عُرف عند الإغريق باسم العربية السعيدة، باليونانية eudaimon وباللاتينية felix، لكن هنا أيضاً مشكلة. فحيث أن المفردتين اليونانية dexios، واللاتينية dexter تعنيان «سعيد» و«يمين»، فمن غير المستبعد أنه حصل اختلاط في المعنى المقصود. هذه الحالة معروفة أيضاً في العربية حيث أن مفردة «يَمْن» تعني «جنوب»، وكذلك «سعيد» فيما لو حُرِّكت لتُلفظ «يُمْن». هذا أدى باعتقادي إلى حصول التباس عند بعض المؤرخين العرب الذين ترجموا المصطلح أو الاسم الإغريقي إلى اليمن السعيد.

ونجد أن النص اليوناني الأقدم الذي يشير لبلاد العرب عند المؤرِّخ هيرودوت (٤٨٤ ـ ٤٢٥ ق.م.)، وكذلك في كتابات خينوفون Xenophon (٤٣٠ ـ ٣٥٥ ق.م.) الذي كان مؤرخاً وكاتباً من تلاميذ سقراط. وقد أورد هيرودوت العديد من الأخبار عن بلاد العرب في كتاب (التاريخ)، والتي يبدو أنه استقاها من التجار العرب الذين التقاهم في مصر. وفي مؤلفه آنف الذكر (٩/٣)، أشار المؤرخ الإغريقي إلى وجود عرب في جيوش الملكين الإخمينيين اللذين عُرفا باليونانية باسم خرخيس الأول (٤٨٦ ـ ٤٦٥ ق.م.) Xerexes، وقامبيس الثاني (٥٣٠ ـ ٥٢٢ ق.م.) Kambyses، علماً بأن الأخير تمكن من مد سيطرة الفرس على كافة أنحاء المشرق العربي بما في ذلك مصر، مخضعاً بذلك الإقليم للمرة الأولى تحت حكة دولة واحدة.

معلومات هيرودوت واطماع الاسكندر

بالعودة إلى النصوص الإغريقية، فقد خَلَّد هيرودوت بعض المعلومات عن جوانب من عادات وآلهة العرب، أو بعضاً منها. ومن ذلك على سبيل المثال تسجيله أن Alilat، أي «اللات» ـ والتي تبوأت مركزاً هاماً في هيكل العبادة الوثنية العربية ـ هي آلهة الحب والجمال، أو الرديف العربي للإلهة الإغريقية «أفروديت». وفيما يتعلق ببعض من الطقوس الحياتية، لاحظ هيرودوت أن العرب، كالآشوريين، لا يمسون أياً من الأدوات المنزلية قبيل الاغتسال للتَّطهُّر بعيد الاتحاد بنسائهم. ومما لا شك فيه أن هذا الطقس التطهيري لم يكن سائداً بين شعوب الإقليم، وإلا لما وجد هيرودوت سبباً لذكره. وفي مجال الحديث عن بعض من جوانب العلاقة الثنائية بين العرب، سجل المؤرخ الإغريقي أن توثيق الصداقة بين عربيين يتم عبر «التعميد» بدم الجانبين، حيث ترتقي الصداقة الجديدة إلى مرحلة القدسية.

لقد كانت المعارف القديمة عن جزيرة العرب وأقاليمها الداخلية مقتصرة في ذلك الزمن على ما ينقله التجار العرب من روايات حقيقية أو خرافية. وقد استمر هذا الوضع حتى حملة الاسكندر المقدوني، والتي فتحت مجالات أوسع للكتاب والمؤرخين والجغرافيين الإغريق لمعايشة الاقليم، أو جزء منه. ومما لا شك فيه أن جزيرة العرب تمتعت في تلك العصور بمكانة استثنائية استثارت الكثير من الأحلام.... والأطماع. ومن الروايات الطريفة عما أثارته من أحلام ما يُروى عن رغبة الاسكندر الأكبر إبان طفولته في تقديم كمية كبيرة من البخور لآلهته. وفي مواجهة هذه الرغبة الملوكية التبذيرية والطفولية، تقول الرواية بأن مربيه أبلغه أن إرضاء الآلهة بمثل هذه الكمية الكبيرة من البخور يكون ممكناً فقط عندما يُخضع الإقليم لسلطته.

وثائق رئيس مكتبة الاسكندرية

وفيما يتعلق بالإقليم الجنوبي لجزيرة العرب الذي كان يُعتبر المصدر الرئيسي للبخور واللبان، فإن أقدم نص متوفر لدينا في الوقت الحالي هو العائد لرئيس مكتبة الاسكندرية الجغرافي الاغريقي إراتوسثينس Eratosthenes (٢٨٢ ـ ٢٠٢ ق.م). وقد أشار هذا العالم الكبير إلى بعض شعوب الإقليم، ومنهم المعينيين والسبئيين والقتبانيين والحضرميين. كما أن الفيلسوف اليوناني ثيوفراستوس Theophrastos (٣٧٢ ـ ٢٨٨ ق.م)، والذي كان تلميذاً لسقراط، أشار أيضاً لتلك الشعوب، ملاحظاً في الوقت نفسه أن أراضي الإقليم العربي المقابل للحبشة تنتج محصولين زراعيين سنوياً، وهو الأمر الذي تأكد بعد ذلك بقرون عديدة في كتاب (صفة جزيرة العرب) للهمداني.

من ناحية أخرى، فإن كلاً من الجغرافي والمؤرخ والفيلسوف أجاثرخيدس Agatharchides (٢٠٠ ـ ١٢٠ ق.م)، ورجل الدولة والفيلسوف أرتيميدور Artemidorus، والذي يعتقد بأنه عاش في القرن الأول قبل الميلاد، أشارا إلى إقليم في جزيرة العرب باسم دبي Debi، اشتهر بتوفر الذهب فيه. كما قَسَّم كلاهما، سكان هذا الإقليم إلى مزارعين وبدو رُحَّل، واصفينهم بالكرم وحسن الضيافة. كما ونقل كل من هذين العالمين الإغريقيين علمهما باختراق نهر لجزيرة العرب يحمل في تياره التبر. وحيث ان ابن المجاور قَدَّم في كتابه «تاريخ المستبصر» وصفاً شبيهاً لإقليم عُرِف باسم «ذهبان»، فمن المرجح أنه هو المقصود.

في الأساطير أن «جزيرة العرب» كانت زوجة لمصر!

طائر الفينيقيا

لقد عُرِف الإقليم الجنوبي لجزيرة العرب ببعض منتجاته التي كانت محط اهتمام العالم القديم، ومنها البخور واللبان والمر والأكاسيا والقرفة. ويبدو أن التجار العرب، وبهدف استباق أية مزاحمة ممكنة، أو لدفع أي عملية عسكرية محتملة من القوى الخارجية، هم الذين نشروا ما سجله هيرودوت في مؤلفه آنف الذكر (٣/١٠٧ ـ ١١٢) عن طائر الفينيقيا والأفاعي المجنحة التي تحمي شجرة البخور في بلادهم.

كما دخل العرب وجزيرتهم الأساطير والخرافات الاغريقية ومعابد الاغريق الوثنية... ومن ذلك أن أرابيوس ـ أي العربي ـ كان والد كاسيوبيا Kassiopeia زوجة ملك الحبشة. وفي مؤلف «المكتبة» الذي يُعتبر مشابهاً لسفر التكوين من العهد القديم، أو سفر التكوين للديانة الإغريقية، والمنسوب لأبولودوروس هناك إشارة إلى أن العربية Arabia ـ أي «جزيرة العرب» كانت زوجة لمصر، أي Aigyptos، وإلى إقامة الأخيرة في هذا الإقليم. كما أن الجغرافي سترابون Strabon (٦٤ ـ ٢٠ ق.م) نقل في مؤلفه المسمى «الجغرافيا» علمه بأن عرباً اصطحبوا «قدمس» الفينيقي في رحلته لبلاد الإغريق باحثاً عن أخته «أوروبا» ـ وهو الاسم الفينيقي للقارة الأوروبية والذي يعني «غرب» ـ التي اختطفها زيوس كبير آلهة الإغريق. ومن الجدير بالذكر أن الأساطير/ الخرافات الإغريقية تفيد بأن قدمس هو الذي علم اليونانيين الأبجدية.

الغزو الروماني

لقد استثارت جزيرة العرب اهتمام الرومان أيضاً، وخاصة بعد حرب القراصنة التي اندلعت في البحر الأبيض المتوسط في نهاية القرن الثاني قبل الميلاد، والتي شكلت تهديداً حقيقياً لتجارتهم. لكن الامبراطورية الرومانية تمكنت بقيادة بومبيوس من القضاء على سلطة القراصنة عام ٦٧ ق.م، مبدية في الوقت ذاته اهتماماً بتوسيع تجارتها مع أقاليم البحر الأحمر عبر بناء علاقات مع النبطيين العرب. ومن المعروف أن قيصر روما المسمى أغسطس (٦٣ ـ ١٤ ق.م) ـ بمعنى «الجليل/ السامي» ـ والذي دخل تاريخ الرومان بعيد تمكنه من هزيمة ماركوس أنطونيوس الذي تولَّه بدوره بحب ملكة مصر كليوباترا، مما جعل اسمه يطلق على الشهر الثامن، هو الذي أمر بالتحضير لحملة أيلوس غالوس العسكرية ضد جزيرة العرب. وفي مجال التسجيل عن تلك الحملة التي انتهت بأكبر فضيحة وهزيمة عسكرية للامبراطورية الرومانية، ذكر سترابون أن من دوافع تلك الحملة كان حب الشهرة والطمع في ثروات جزيرة العربية وتبوؤ مكانة بين

الآلهة. وعلى الرغم من الهزيمة الموجعة لروما، والتي لا تجد ذكراً لها في كتب التاريخ الحديثة في أوروبا، فقد فتحت تلك الحملة آفاقاً جديدة لاستكشاف الإقليم والتعرف على بعض مناطقه وثرواته بعيداً عن الخرافات والأساطير. وحيث ان حملة أيلوس غالوس انطلقت عبر البحر، فقد مكنت الرومان من التعرف على خطوط مواصلات بحرية جديدة تتفادى الطرق البرية التي كانت في عرضة دائمة لتهديد القبائل العربية. ومما لا شك فيه أن المعلومات الجغرافية التي جمعت إبان الحملة وجدت طريقها لمؤلف «الطواف حول البحر الأحمر (الأريتيري)»، والذي صدر كدليل جمركي للبحارة في القرن الأول من التأريخ الحديث من قبل كاتب غير معروف الاسم بشكل مؤكد. كما أن تلك المعارف الجديدة عن جزيرة العرب مكنت بطليموس Claudius Ptolennaeus من رسم خريطة جديدة للعالم القديم. وبناء على أبحاث ذلك الجغرافي وعالم الفلك الروماني الذي عاش في مدينة الاسكندرية، تم تقسيم بلاد العرب إلى العربية السعيدة Arabia felix، والعربية الصحراوية Arabia deserta، والعربية الصخرية؟ Arabia Petraea.

وفيما يخص القسم الأخير، فإن بعض أهل الاختصاص يرون أنه مشتق من عاصمة النبطيين - أي مدينة (البتراء) الواقعة في القطر الأردني. كما يرى هؤلاء العلماء أن الاسم (البتراء) هو يوناني ويعني «صخر»، ذلك أن آثارهم تدل على ان مبانيهم كانت مشقوقة في الصخر. شخصياً، لا أعتقد بصحة هذا الاجتهاد، وأرى أن الاسم عربي مشتق من مفردة «بَتَرَ»، بمعنى «قَطَعَ»، ذلك أن مبانيهم كانت فعلاً مبنية عبر قطع الصخر. ومما يدعم رأيي هذا وجود العديد من المواقع في جزيرة العرب التي تحمل الاسم، ومنها «البتراء» بمنطقة القصيم و«البتر» في بلاد بني مالك بإقليم جيزان.

كما أشار المؤرخون الرومان، وبمعلومات عابرة إلى شخصية أسطورية؟ خرافية؟ باسم Nectanabus، تمكنت في عصور سحيقة من إخضاع العرب - والفينيقيين وغيرهم من شعوب الإقليم. ومن خلال تحليل الاسم «السامي» في بنيته، يبدو أن المقصود هو ملك بابل الذي عرف عند الإخباريين العرب باسم بختنصر أو نبوخذنصر. هذه المعلومة العابرة للمؤرخين الرومان تعطي دعماً لكتابات المؤرخين العرب، ومن بينهم الطبري والهمداني، عن المسألة.

عبور الفيلة

إن العديد من مؤرخي وجغرافيي الإغريق والرومان تركوا آثاراً هامة عن ثروة جزيرة العرب الحيوانية والنباتية والمعدنية. وفيما يخص الثروة الأولى، فبالإضافة إلى سترابون، فأن بلينيوس الذي عاش في القرن الثاني للتأريخ الحديث ولا يعرف عنه سوى أنه كان تلميذاً لأفلاطون وأنه سجل مؤلف (أهل العلم على الغذاء)، أشار إلى وجود مواش من أبقار وخراف، ملاحِظين في الوقت نفسه غياب الخنزير، الدجاج، الإوزّ والخيل. لكن حيث أنه عُثِر على نقش سبئي يشير إلى الخيل، عدا عن أنه وجد نقش تصويري سبئي لفارس ممتطياً حصاناً، يبدو ان بعض معلومات الجغرافيين لم تكن دقيقة، وبناء على معلومات المؤرخين الإغريق والرومان، فإن الأفيال عبرت إلى جزيرة العرب مشياً من إفريقيا عبر مضيق باب المندب، كما سجل العديد من الجغرافيين آنفي الذكر معلومات عن وجود حيوانات أخرى في بلاد العرب، ومنها حمار الوحش، النعامة، الحُبارى، البقر الوحشي أو الغزال؟، الإيل، الأسد، الفهد، الذئب، وبالطبع الجمل.

تصنيع النبيذ من التمر

وقد نقل العديد من أولئك الجغرافيين معلومات عن بعض الثروات النباتية لجزيرة العرب، ومنها شجرة الصمغ المسماة Gum-mi arabicum، على الرغم من اقتناعهم بأن ثروة الإقليم تعود لتوفر شجرة البخور فيه. وقد استعرض العالم الروماني بلينيوس Plinius Secundus (٢٤ - ٧٩م)، - والذي كتب العديد من المؤلفات فقدت جميعاً عدا «التاريخ الطبيعي» - ثروات جزيرة العرب النباتية ببعض الإسهاب، وأشار للعديد من النباتات ومنها الزنجبيل، الشعير، القِثاء، القرع، الجرجير والصمغ. أما سترابون فلاحظ وجود الزيتون البري ونقل علمه بتصنيع العرب للنبيذ من التمر، وإلى استخدامهم زيت السمسم والزيتون البري. كما أن بلينيوس والفيلسوف ثيوفراستوس (٣٧٢ - ٢٨٨ ق.م.) Theophrastos سجلا أن المرء يدرك اقترابه من جزيرة العرب عبر الروائح العطرة التي تحملها الرياح الهابّة عبرها!

وفيما يخص المعادن والأحجار الثمينة، فقد أكد كل من سترابون وبلينيوس وجودها بوفرة في الإقليم.

لقد ثمن العديد من المؤرخين والجغرافيين آنفي الذكر قدرات العرب التجارية في ذلك الوقت، آخذين بعين الاعتبار أنهم كانوا القوة التجارية العالمية الأولى، إن لم تكن الوحيدة. ربما هذا ما جعل سترابون يسجل أن سمعة العرب التجارية أفضل من سمعتهم كمحاربين. ومن الجدير بالذكر أن الأخير، بالإضافة إلى بلينيوس، يعتبرا أهم من وثق معلومات العالم القديم عن جزيرة العرب لأن مصادرهما، على عكس الآخرين، كانت أولية.

لا شك أنه وجد لدى بعض من سبق ذكرهم من كتّاب ومؤرخين وجغرافيين إغريق ورومان ميل للمبالغة أحياناً في ثروة بلاد العرب، لكن هذا يُرجِّح الانطباع بأنها كانت غير عادية بمقاييس ذلك الزمان. على أية حال لقد ساعدت تلك الأخبار - مبالغة أو حقيقية - في تثبيت اسم «العربية السعيدة»، وبغض النظر عما عناه المؤرخون الإغريق أصلاً.

غذاء الآلهة

أما المنتوج الذي لعب الدور الحاسم في ثراء جزيرة العرب وبعض من أهلها، فقد كان البخور، أو ما كان يسمى بغذاء الآلهة أو غذاء الرب من قبل العالم القديم المولع بالطقوس الدينية الوثنية. وما كان لغذاء الآلهة هذا لينمو سوى ما عرف عند المصريين ببلاد الرب أو «طء نتر». لقد كان البخور العمود الأساسي للطقوس الدينية في المعابد والبيوت في المشرق العربي ومصر، هذا عدا عن بلاد الإغريق والرومان. ورغم أن شجرة البخور كانت تنمو على

جزيرة العرب كانت تعلن عن نفسها بواسطة الرياح المعطرة

الساحل الصومالي أيضاً، إلا أن رديفها اليمني كان، وما زال، ذا نوعية أفضل، مما جعله مؤهلاً لأن يُقدم غذاءً لآلهة تلك الشعوب. وقد عُرف أن البخور أو اللبان لعب دوراً أساسياً في حياة قدماء العرب الدينية حيث سجل الواقدي في كتاب «المغازي» العثور في كهف قرب صخرة اللات بثقيف على كميات من البخور والطيب كانت تقدم كقرابين.

ويحوي العهد القديم العديد من النصوص التي تعكس أهمية البخور في حياة بني اسرائيل الدينية والدنيوية. والذي عرف باسم «لبنة». ومن هذه النصوص ما يرد في أنشودة الأناشيد ٥/١٥ من مقولة «مرء هو كلبنون»، أي «طلعته كلبنان»؟ لكن النسخة الحبشية من العهد القديم لا تقبل بالفهم المسوري هذا، وتحرك المقطع ليعني «ورأسه مثل اللبان». كما أن النسخة اللاتينية من العهد القديم المسماة الفولغاتا، لا تقبل بالتحريك المسوري لأنشودة الأناشيد ٤/١١، وتترجم المقطع «وريح شلعتيك كريح لبنون» ليعني «ورائحة ثيابك كرائحة اللبان»، وليس «لبنان» كما هو وارد في النسخة العربية وغيرها. أما المِشْنَا، وهو القسم الأقدم من التلمود، فقد حظر على اليهود بيع البخور لمن هم من أتباع ديانات أخرى. وتتبين أهمية البخور في الحياة الدينية لبني اسرائيل من خلال المقاطع ٢/١، ١٦/١٥؛ ٥/١١؛ ٢٤/٧ من سفر اللاويين و٥/١١ من سفر العدد. أما مصدر هذه الشجيرة فقد كان وفق سفر أرميا ٦/٢٠ بلاد السبئيين، والذي كان يحفظ في مخازن خاصة تخضع لسلطة اللاويين والكهنة ـ انظر سفر نحميا ١٣/٥، ٩.



درب البخور والذهب

لقد كان «ساحل البخور» في ظفار، أما «درب البخور والذهب» فقد كان يبدأ من شبوة عاصمة حضرموت منطلقاً باتجاه عاصمة القتبانيين تمنة، ثم إلى مأرب عاصمة السبئيين مروراً بقرنو عاصمة المعينيين لينتهي في مرحلته الأولى في نجران. ومن تلك النقطة تحديداً كان الطريق يتفرع في عدة اتجاهات، أولها يمر بوادي الدواسر والأفلاج واليمامة لينتهي في الخليج العربي والعراق. ومن الجدير بالذكر أن ابن المجاور سجل في «تاريخ المستبصر» وجود طريق يمتد من نجران وحتى شط العرب يسمى «درب الرضراض»، والذي يقال أنه شُقَّ في عهد ملكة عربية قبيل الإسلام. أما التفرع الثاني لدرب البخور والذهب فكان ينطلق من حضرموت تجاه نجران ثم إلى المدينة المنورة والعلا شمالي الحجاز ثم إلى البتراء في بلاد الشراة، حيث كان يتفرع في ثلاثة اتجاهات. الأول كان يقود إلى دمشق وساحل البحر الأبيض المتوسط، أما الثاني فكان ينتهي في مدينة غزة الفلسطينية، بينما كان الفرع الثالث يقود إلى بلاد العراق.

يتضح من هذا العرض الوجيز أن جزيرة العرب، تمكنت، وبسبب من ثروتها الطبيعية والمعدنية، من تبوؤ مكانة استثنائية في العالم القديم. كما أن الموقع الاستراتيجي لليمن المطل على البحر الأحمر والمحيط الهندي، مكن أهل الإقليم من السيطرة على التجارة العالمية للعالم القديم. هذا الدور التجاري الهام كان لا بد أن يقود موضوعياً إلى قيام بعض من أهلها على الأقل بدور حضاري في صياغة ذلك الحاضر. أي أن أهمية العرب وجزيرة العرب لم تُكتَسَب لأن المؤلفين الإغريق والرومان كتبوا عنهم، وإنما العكس. ودون التقليل من روعة وحيوية الحضارة الإغريقية بأية صورة من الصور، فقد كانت متخلفة عن جارها «السامي»، بل وانها أخذت الكثير منه.

المهم في الأمر أن النقوش واللقى الأثرية في اليمن أثبتت أن جزيرة العرب والعديد من أقوامها لعبوا دوراً هاماً في الحياة المادية والروحية للمشرق العربي، ومنذ القرن العاشر على الأقل. أي أن الإقليم لم يكن كماً منسياً مهملاً في تلك العصور، وإنما لعب دوراً حيوياً ونشطاً في صياغة الملامح الرزخية لمجمل إقليم شرق البحر المتوسط. لذا، فإن موضوعة هذا العمل التي تربط تجربة بني إسرائيل الدينية والمادية بجنوب جزيرة العرب ترتكز على حقائق تاريخية لا يمكن تجاهلها.

التوراة: روايات قبائل رحل!

العهد القديم من خلال الاخباريين العرب

إن منهجيتي في هذا العمل ترتكز بشكل أساسي على الجغرافيا. أحاول من خلالها إرساء أسس بديلة لقراءة التاريخ، وبالإرتباط مع بعض روايات الإخباريين العرب. هذا لا يعني أبداً تجنب منهجية الاستعانة باللغة، لكن ذلك سيتم بالإرتباط مع الحقول الأخرى.

واقع الأمر أن العهد القديم سواءً في نصه العبري الأصلي أو النصوص المترجمة، يعطي أكثر من مؤشر على ارتباطه الوثيق بجزيرة العرب. لكن قبيل ذكر بعض منها، أجد من الضروري تقديم عرض مختصر للمنهجية التقليدية المتبعة في قراءة كتاب اليهودية المقدس.

التقاليد الأربعة

يتفق علماء التوراة وبشكل عام، على أن الكتب الخمسة الأولى من العهد القديم تعود إلى أربعة «تقاليد» رئيسية. ويطلق على التقليد الأول اسم «اليهوي» لأنه يضم النصوص التي تطلق على



الذات الإلهية اسم «يهوه»، ويرمز إليه بحرف (J) اختصاراً للتهجئة الألمانية للاسم، أي (Jehova)، والمترجم إلى العربية على نحو «الرب»، لأنه ينظر إليه كـ«الاسم الأعظم» ولا ينطق من قِبل اليهود إجلالاً. أما التقليد الثاني فيسمى في هذا التهذيب العلمي «الإلوهيمي»، ويشار إليه بحرف (E) اختصاراً للاسم (Elohim)، والمترجم إلى العربية على نحو «الله». ويتعلق هذا التقليد بتلك النصوص التي تطلق على الذات الإلهية اسم «إلوهيم». وقد عَرَّف أهل الاختصاص التقليد الثالث باسم «الكهنوتي»، ويتعلق بالنصوص التي يرون أن كهنة بني اسرائيل، واليهود من بعدهم، تدخلوا في نصها الأصلي عبر تعليقات ذات صفة وعظية. ويرمز إلى هذا النص بحرف (P)، اختصاراً للكلمة الألمانية (Priester)، بمعنى كاهن. ويضاف لذلك تقليد رابع هو «التثنوي»، والذي يرمز له بحرف (D) اختصاراً لكلمة (Deuteronomium) الألمانية، والتي تعني «التثنية». ويرى أهل الاختصاص أن عملية دمج ومراجعة كافة هذه التقاليد تمت من قبل «محقق»، أي (Redactor)، ويُعَرَّف بالحرف (P). لكن من الضروري التنويه بأن هذا الاستعراض هو شديد الاختصار لأن الأسس التي ترتكز عليها عملية التقسيم تأخذ مسائل أخرى بعين الاعتبار، ومنها مثلاً ما يرونه من فكر أنتجه رعاة أو بدو رحل أو سكان مدن، وما إلى ذلك.

روايات قبائل رحل

لكن هناك اتجاهاً آخر في علم التوراة، وإن ما زال محصوراً فيما يسمى بـ«المدرسة السويدية»، والذي يرى أن العهد القديم هو نتاج تقليد واحد للمحرر اعتماداً على روايات قبائل رحل. على الرغم من أهمية هذه المنهجية اللاتقليدية، إلا أنها تتشارك مع المنهجية السائدة في اعتماد التحليل اللغوي أساساً. وفي حال توفر الفرصة لهذه المنهجية في التطور السليم والمنسجم حتى النهاية، فلا بد أنه سينتقل للبحث في مواطن هذه القبائل. لكني أعتقد أن هذه المدرسة ستبقى محصورة ضمن منهجيتها، لأن بعضهم يرى أن مثل هذه الخطوة الحاسمة ستنفذ إلى صميم إيمان علماء التوراة، الذين هم وفي المقام الأول رجال دين ورعون، ويتمتعون بقدر عال من اليقظة العلمية. بغض النظر عن مدى صحة أي من الرأيين، حيث أن البحث عنها ليس هو موضوع هذا العمل، فإن مجرد بروز التساؤل يعكس حقيقة أن علم التوراة ما زال يبحث عن شاطىء أمان للرسو.

ماذا عن بني كوش؟

بالعودة لموضوعة الفصل، قلنا ان العهد القديم يحوي ما هو أكثر من مؤشر يربطه بجزيرة العرب، وبالتالي على صحة الاتجاه العام لموضوعة كمال الصليبي. فباستشارة ما يسمى بـ«لائحة الشعوب» المسجلة في سفر التكوين ١٠/٦-٧، والمصنفة على أنها تعود للتقليد الكهنوتي، نقرأ أن سلالة نوح التوراتيين عبر ابنه حام، كانوا: كوش ومصرايم وفوط وكنعان. إن جمع مصرايم (أي مصر) وكنعان مع كوش في التقسيم نفسه الاثني حيث يفترض أن الأخيرة تشير للحبشة، مثير حقاً للانتباه. هذا يعني إما أن كوش ومصرايم كانا من الشعوب «الساميَّة»، أو أن كنعاني التوراة لم يكونوا ساميين. لكن هذا الافتراض غير جائز لأن أهل الاختصاص يشددون على أن مصر لم تكن من الشعوب «السامية»، وتوصف بأنها «حامية» - نسبة إلى حام بن نوح التوراتي.

وفي الفقرة التالية من السفر نفسه نقرأ أن بني كوش هم: سبأ وحويلة وسبتة ورعمة وسبتكا... وشبا وديدان، حيث تدل اللقى الأثرية على أنها كانت ممالك عربية جنوبية قديمة، وهذه مسألة معروفة ولا جدال حولها على الاطلاق. لكننا إذا قبلنا الصحة العامة لمحتوى النص، وتجنبنا إلقاء اللوم على النصوص لأنها تتعارض مع المنهجية التقليدية، علينا البحث عن مواطن كافة تلك الشعوب في جزيرة العرب، وبالشمولية المطلوبة.

كتابات الاخباريين العرب

فإذا نظرنا على سبيل المثال لموطن كوش في جزيرة العرب، فإن أي تناقض ظاهري بين محتوى النص ومعارفنا العلمية المكتسبة المدعومة بالبراهين الأثرية، تزول فوراً، أي ان كوشيي التوراة كانوا من شعوب جنوب جزيرة العرب الذين هاجروا في وقت ما إلى السواحل الغربية للبحر الأحمر عبر مضيق باب المندب وأقاموا دولتهم فيها عرف تالياً بالحبشة. ومن المعروف أن الأخيرين قاموا بمحاولات غزو مستمر لجزيرة العرب محاولين ضم وطنهم الأصلي إلى بلادهم الجديدة.

إن رأيي هذا يلقى دعماً من قبل بعض كتابات الإخباريين العرب، وخاصة اليمانيين منهم. فعلى سبيل المثال سجل ابن المجاور في مؤلفه «تاريخ المستبصر» أن «أرض تهامة - المعروفة بأنها زبيد وأرض الخصيب - والتي هي قطعة من اليمن، وهي جبال مشتبكة، تشرف على بحر القلزم غرباً، وشرقيها بناحية صعدة وحرض ونجران، وشماليها حدود مكة وجنوبيها من صنعاء كانت تسمى في عدن - الشام، وتسمى في المعجم - اليمن. وتسمى عند آل عمران - كوش». وهكذا تتضح الصورة بشكل متكامل، فأرض كوش التوراتية لم تكن الحبشة، وإنما كانت بعضاً من إقليم عسير. ومن الواضح أن هذه المسألة كانت معروفة لدى الإخباريين العرب، ومنهم من اهتم بتسجيلها.

العرب الاقحاح

لكن العهد القديم يحوي نصوصاً أخرى تدعم ضرورة البحث عن أرض كوش في جزيرة العرب، وتظهر أن المقصود بهم عرب أقحاح كما يقال. فعلى سبيل المثال ينقل سفر أخبار الأيام الثاني ٢١/١٦-١٧ رواية عن هجوم قام به الفلسة، أو الفلستيون - في الترجمة العربية «الفلسطينيون»! - والعرب (الذين بجانب الكوشيين) ضد يهوذا في عهد يهورام (٨٥١-٨٤٥ ق.م.)، أي حوالي قرن قبل تسنم الأسرة الخامسة والعشرين الحبشية لحكم مصر (٧٤٥-٦٥٥ ق.م.). أي ان المقصود هنا كوشيو جزيرة العرب. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه من غير الممكن أن يكون المقصود بالكوشيين الحبشة لأننا لا نمتلك أية إشارة لوجود عرب في افريقيا، ناهيك بأن دولت(ي) بني إسرائيل قامتا في آسيا وليس في إفريقيا.

لماذا نلقي اللوم على النصوص عندما تتعارض مع منهجيتنا؟

بالإضافة لما سبق، هناك شاهد آخر من السفر نفسه حيث نقرأ في الإصحاح ١٤/٨ - ١٤ وصفا لا يخلو من الخيال لمعركة قامت بين قوات آسا ملك يهوذا (٩٠٨ - ٨٦٨ق.م.) وزارح الكوشي، انتصرت فيها قوات الأول وقامت بـ «ضرب خيام الماشية! وساقوا غنماً كثيراً وجمالاً». إن ذكر الخيام والجمال ضمن ممتلكات الكوشيين يوضح بكلمات لا لبس فيها أن المقصود بالأخيرين عرب. عدا عن ذلك، فليس من السهل شرح كيفية وصول هؤلاء الأحباش قرب يهوذا، هذا إذا كانوا فعلاً هم الكوشيين.

الكنعانيون على البحر الأحمر

هذه الحقائق تستدعي بالطبع إعادة النظر في مسألة «مصرايم» و«كنعان»، واللذين يسجل العهد القديم كونهما ابنين لحام. وحيث انه ليس هناك من شك في أن الكوشيين هم عرب جنوبيون، والذين كانوا وفق التقسيم «الإثني» للتوراة، كمصرايم وكنعان، ابناء لحام، فإن المقصود بمصرايم هنا مصر في جزيرة العرب، أي «إقليم مصر». أما مسألة كنعان، فلا بد ان المقصود بهم أيضاً بعض من شعوب جنوبي جزيرة العرب، وليس فينيقيي بلاد الشام. هذا الفهم للتقسيم «الإثني» الوارد في العهد القديم يدعم في الوقت نفسه ملاحظة هيرودوت في «كتاب التاريخ ٨٩/٧» حيث سجل أن الفينيقيين و«سوريي فلسطين» كانوا، ووفق رواياتهم الذاتية، قد قطنوا سواحل البحر الأحمر في البداية، ومنها انتقلوا للاستقرار على ساحل البحر في سوريا. ومما لا شك فيه أن أولئك المهاجرين قاموا بتأسيس العديد من المستوطنات في مكان إقامتهم الجديد، وأطلقوا على بعضها أسماء مدنهم الأصلية في جزيرة العرب. هذه العملية جرت قديماً وحديثاً، ولنا ما يكفي من الشواهد من أقاليم أخرى. ومن المسائل الواجب أخذها بعين الاعتبار في هذا المجال أن سكان الساحل الشامي لم يطلقوا على أنفسهم اسم «الكنعانيين»، بل كانوا يعرفون أنفسهم بـ «أهل صور»، «أهل صيداء»، «أهل جبيل»... إلخ. أما مسألة الإسم كنعان فهي معقدة، وسأتجنب الخوض فيها في هذا البحث.

لم أود من العرض السريع هذا ذكر كافة المقاطع التي يورد فيها العهد القديم إشارة للعرب، وإنما التوضيح للقارئ أن موضوعة البحث تعتمد على شواهد من كتابي اليهودية والمسيحية المقدسين، هذا فيما لو قرئت بالدقة المطلوبة. في الوقت نفسه، فإن ما أوردته من إشارات ليست اكتشافات جديدة في هذا الميدان، وكل ما فعلته هو أخذها بعين الاعتبار ضمن معارف جغرافية لم تكن معروفة لأجيال سابقة من علماء التوارة.

اليمن والشام في بلاد عسير؟!

يمتد هذا الإقليم الذي عُرِفَ عند الإخباريين العرب باسم «اليمن»، من جوار الطائف شمالاً وحتى مدينة عدن جنوباً. أما الاسم نفسه فيعني «الجنوب». فالتعبير العتيق «تيامنت العرب» يعني «التوجه جنوباً»، بينما دل العرب على ارتحالهم شمالاً بالتعبير «تشاءمت العرب». وتذكر كتابات الإخباريين بأن العرب أطلقت الإسم «يمن» على كل ما وقع جنوبي مدينة مكة المكرمة، بينما عُرفت المناطق الواقعة جنوبها باسم «الشام»، ومنها جاء التعبير الشعبي الشائع في المشرق العربي «بلاد الشام»، والذي كان يطلق على كامل التجويف الشمالي لجزيرة العرب، لكنه حصر حديثاً في الدلالة على القطر السوري. ومن الجدير بالذكر أن سكان سوريا يطلقون الاسم «الشام» على مدينة دمشق فقط، مثلما هو الحال بالنسبة للمصريين الذين يعرفون مدينة القاهرة باسم «مصر». لكن الاسم «الشام» ما زال مستخدماً في جزيرة العرب حيث يطلق على العديد من المناطق والمدن، ومنها العرضيَّة الشاميَّة تمييزاً عن العرضية اليمانية. والحال نفسه ينطبق على النخلة الشامية والنخلة اليمانية، أو اليمنية.

عسير الجبل والسهل

أما الاسم «عسير»، والذي يطلق على قطاع من جنوب غربي جزيرة العرب، فقد نشأ وفق ما يفيده الإخباريون العرب من وعورة أرضه وعسرها. ونظراً للميل الدائم لدى الإخباريين العرب في تقديم شروح لكل ما هو مفقود من الذاكرة الشعبية، فانا لا أعتقد بصحة هذا التفسير، وأعتقد أنه يعود في أصله إلى الإسم «سعير» الوارد في العهد القديم. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا بد من الأخذ بعين الاعتبار أن بلاد عسير لا تحوي جبالاً فحسب، وإنما أيضاً مناطق سهلة تعرف بتهامة. وهناك أسباب أخرى من ضمنها وجود قبائل بالاسم عسير ورد ذكرها في المؤلفات القديمة، ومنها العائد للهمداني صاحب «صفة جزيرة العرب».

إن اقليم عسير الحالي هو أحد «إمارات» رئيسية في المملكة السعودية، ولا يغطي كافة المنطقة موضوعة البحث. فبالإضافة له، تضم المملكة ما مجموعه أربع عشرة إمارة هي: عرعر، الجوف، القريات، حايل، تبوك، القصيم، المدينة المنورة، الرياض، مكة المكرمة، الباحة (بلاد غامد وزهران)، جيزان، نجران وأخيراً المنطقة الشرقية. ووفق التقسيم الإداري لعام ١٩٧٧، فإن كلاً من تلك الإمارات تقسم بدورها إلى إمارات أصغر. ومن أهم المميزات الطبيعية لعسير انقسامها إلى السراة شرقاً وتهامة غرباً، تتخللها جبال السراة أو الشفا، ويعرف قسمها الشمالي باسم الحجاز، ويمتد حتى الأردن حيث عرف قديماً باسم «جبال الشراة». أما الشفا، والذي يعرف محلياً باسم «الطود» - الذي هو أردن أو يردن التوراة (أنظر مؤلف كمال الصليبي التوراة جاءت...) - فيمتد من اليمن جنوباً وحتى منطقة الطائف شمالاً. وينطلق من جبال تهامة والسراة، والتي يبلغ ارتفاع بعضها أكثر من ٣٠٠٠ متر، العديد من الأودية متباينة الطول والخصوبة، يصب بعضها داخل جزيرة العرب ومنها: تثليث وبيشة وتربة، بينما توجد أخرى تتجه صوب البحر الأحمر، ومنها: الليث، حمضة ولية.

كل شيء يشير الى الخصوبة والثراء

ويتم التنقل بين مناطق السراة وتهامة عبر مجموعة من المعابر الطبيعية قرب رؤوس الجبال تسمى بالعربية «العِقَاب»، بينما يطلق السكان المحليون عليها إسم «الشِعار». ومن الجدير بالذكر أن الإسم المحلي هذا ليس عربياً، وإنما عبري يرد في العهد القديم بمعنى



«باب، معبر» - يقابله بالعربية «ثغر». ونجد تأثيراً آخر للغات «سامية» أخرى ومنها الآرامية، على اللهجات المحلية في الاقليم. فقد ورد في بعض الكتب أن قبيلة رجال ألمع ما تزال تستخدم مفردة «بر» الآرامية للدلالة على الإبن، وذلك بدلاً من كلمة «ابن» العربية. هذا وغيره من الأمثلة اللاحقة يظهر أن الآرامية كانت لغة سائدة في الإقليم. كما أنه سيتأكد من خلال التعرف على العديد من المواقع غير عربية الاسم.

وتتميز بعض مناطق عسير بخصوبة تربتها، إن لم تكن أكثر مناطق جزيرة العرب خصوبة، والتي يبدو أنها نتاج الحرارة البركانية في المنطقة. كما توجد في بعض مناطق عسير الجغرافية العديد من ينابيع المياه الحارة، ومنها «عين البزة» التي يقال في وصفها بأنها «تنبع من أكمة صخرية وتنحدر مندفقة بين شجيرات من النخيل والحلفاء، وتشاهد أبخرتها المتصاعدة... (من على بعد) نصف كيلومتر». أما الشاهد الرئيسي على خصوبة أرض عسير فيعبر عنه في تعدد أنواع الفواكه فيه، ومنها: الموز والعنب والرمان، بالاضافة لبعض المكسرات مثل اللوز. ومن المحاصيل الهامة التي ينتجها الاقليم: الحنطة، الشعير، الذرة، الرياحين والسمسم. كما تذكر المراجع المختصة وجود المعاسل في الجبال.

وتغطي بعض المناطق أشجار العرعر والسنط والزيتون البري، والذي يعرف محلياً باسم العتم. بالاضافة لذلك، فإن بعض مناطق السراة ومرتفعات تهامة مغطاة بالنباتات البرية، بينما تضم المناطق السهلة مراعي للمواشي.

كما تسجل بعض المراجع الحديثة والقديمة وجود بعض الحيوانات الكاسرة في الإقليم، ومنها: النمور والفهود والضباع والذئاب، عدا عن بعض الجوارح والزواحف.

لقد حوت بلاد عسير العديد من المعادن النفيسة، ومنها الذهب، بالإضافة لتوفر النحاس والرصاص والحديد. ويدل على ثراء الاقليم من هذه الناحية العثور على العديد من آثار التعدين والمناجم القديمة في غربي جزيرة العرب أشار لبعض منها الهمداني في «صفة جزيرة العرب».

بالإضافة لما سبق، فقد كانت بلاد عسير المعبر للتجارة بين اليمن وسائر أنحاء بلاد العرب عبر «درب البخور والذهب». وما (رحلة الشتاء والصيف) إلا مؤشر على عصر أكثر ازدهاراً عرفه الاقليم.

وفي الوقت الحالي، ورغم أن الاقليم ليس منتجاً للنفط، فإنه يعتبر أحد أهم أقاليم المملكة السعودية، عدا عن أنه أكثرها من ناحية الكثافة السكانية.

إذن، إن الاقليم الذي تفترض موضوعة العمل بأنه احتضن تجربة بني إسرائيل الدينية/ التاريخية، لم يكن كماً مهملاً، وإنما كان ذا أهمية عالية من الناحية الاقتصادية المباشرة وغير المباشرة مما يبرر من الناحية الاقتصادية على الأقل، صحة اتجاه موضوعة البحث.



جغرافيا الكلأ والماء
سيف بن ذي يزن حفيد يعقوب!

سأقوم في هذا الفصل بوضع أجزاء أو مقاطع من العهد القديم في البيئة الحضارية لجزيرة العرب لنرى إن كان بالإمكان نقل فهمنا ومنهجيتنا خطوة إضافية تساعد في فهم الكتاب المقدس لليهودية وبيئته.

من المعروف أن العهد القديم يسجل أن شعب بني إسرائيل تَشَكَّل من اثني عشر سبطاً أو قبيلة، تعود في أصولها إلى عدد مماثل من الأبناء لجد أعلى، تطلق عليه التوراة اسم يعقوب، وأحياناً اسم إسرائيل. لنترك هذه المسألة جانباً ونوجه نظرنا صوب أسماء هؤلاء الأبناء كما ترد في التوراة.

يقول العهد القديم في إحدى رواياته أن المجموعة الأولى من أجداد الأسباط الإثني عشر كانوا رأوبين «رءوبن»، شمعون «شمعون»، لاوي «لوي»، يهوذا «يهوده»، يساكر «يسسكر»، زبولون «زبلن» ودينة «دينه»، وذلك من زوجته ليئه «ل ء ه» ابنة لابان بن ناحور الآرامي. رغم ذلك، التوراة لا تعتبر الأخيرة من جدات الأسباط، حيث تسجل وفاتها في سن مبكر. لكن هذا الإبعاد القسري للجدة الوحيدة لبعض بني إسرائيل يعني انفصال قبيلة، أو مجموعة من القبائل عن الجسم العام لبني إسرائيل، أو انها، ولسبب من الأسباب قررت الخروج من ذلك التحالف القبلي/ الديني.

أما راحيل «رحل» أخت دينة، فقد أنجبت ليعقوب بعد زواجه منها كل من يوسف «يسف» - بالسامك، وبنيامين «بنيمين/ بنيمن»، بينما كان كل من جاد «جد» وأشير «شر» ابني يعقوب من زلفة «زلفه» جارية ليئة، هذا على ما تقوله التوراة. وأخيراً أمنت بلهة «بلهه» جارية راحيل اكتمال نسل يعقوب للرقم السحري اثني عشر بولادة كل من دان «دن» ونفتالي «نفتلي».

أبناء الست وأبناء الجارية

إن إعادة أصول بني إسرائيل لجدين هما يعقوب وإسرائيل، يعكس حقيقة أنه وجدت علاقة إثنية بين بعض هذه القبائل - وبغض النظر عن عددها الحقيقي - والتي كونت في نهاية الأمر شعب

(كل إسرائيل). لكن من الواضح أن بعض هذه القبائل لم تكن عبرية وآرامية فحسب، بل تنتمي لأصول أخرى يُعَبِّر عنها في اعتبار أمهامتهم جاريات. بكلمات أخرى، إن القبائل ذات الأصول العبودية لم تكن من نفس الإنتماء العرقي، وإنما خضعت لقبائل أكبر تفتخر بأصولها القديمة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تلك القبائل، أو بعضها، لم يكن يؤمن في بداية تطوره بيهوه كالإله الواحد الذي لا مثيل له، ذلك أن سفر القضاة يسجل بكلمات واضحة لا لبس فيها أن «كموش» إله بني عمون هو بنفس مرتبة يهوه.

وفيما يخص مسيرة تطور هذه الأسباط، فإن التوراة تقول أنه بعد أربعين عاماً من التيه، تأهب بنو إسرائيل بقيادة موسى للعبور من أرض مؤاب «م ء ب» إلى أرض كنعان، أي إلى الأرض الموعودة لهم من قبل يهوه. وبينما قرر معظم الأسباط المشاركة في عملية العبور إلى كنعان الموصوفة بأنها الأرض التي تفيض لبناً وعسلاً، نُبْلَغ بأن سبطي جاد ورأوبين فضلا البقاء خارجها. السبب كما يرد في سفر العدد ١/٣٢ ـ ٥، هو أنه كان «لهم مواش كثيرة وافرة جداً»، والأرض التي كانوا هم فيها «هي أرض مواش». . «والمكان مكان مواش». ووفق المفهوم التقليدي، فإن أرض كنعان هذه هي فلسطين التي تم العبور إليها من أرض مؤاب، والمُعَرَّفَة بأنها بعض المناطق الواقعة شرقي نهر الأردن، والتي عُرِّف بعض منها باسم جلعاد «جلعد». لكننا سنكتشف أن هذا غير صحيح، علماً بأن ياقوت الحموي أطلق على هذا الإقليم اسم «البلقاء»، مضيفاً أنها «كورة من أعمال دمشق ووادي القرى قصبتها عمان».

وحيث أن الفهم السائد لخروج بني إسرائيل ينطلق من أنه كان من مصر وادي النيل عبر صحراء سيناء مروراً بأطراف صحراء النقب وشمالي الحجاز إلى شرقي الأردن ثم فلسطين، فقد رأى علماء التوراة أن موطن سبطي جاد ورأوبين الجديد هو أرض البلقاء. ويمكن للقارىء المهتم متابعة عملية الخروج هذه في خارطة ملحقة بنسخة (الكتاب المقدس).

موسى الخائن وموسى المصطفى؟!

كما تفيد التوراة أن العبور إلى الأرض الموعودة لم يتم بقيادة موسى، لأن يهوه أبلغه «. . أنظر أرض كنعان التي أنا أعطيها لبني إسرائيل مُلكاً، ومُت في الجبل». . «وانضم إلى قومك كما مات هارون أخوك»! . . . «لأنكما خنتماني». . . «إذ لم تقدساني في وسط بني إسرائيل»، وذلك وفق رواية سفر التثنية ٤٨/٣٢ ـ ٥٢. هذا يتناقض بالطبع مع رواية العهد القديم نفسه عن ولادة موسى من أبوين مجهولي الهوية، وعدم ورود أي ذكر لإخوة له حينذاك، مما يعزز وجهة النظر القائلة بوجود أكثر من موسى ـ أي «منقذ» واحد في تاريخ بني إسرائيل. كما أن اتهام موسى بالخيانة وعدم التعبد ليهوه، يتناقض مع القول بأنه «لم يقم نبي في إسرائيل» مثله «الذي عرفه يهوه وجهاً لوجه» ـ سفر التثنية ١٠/٣٤. بعض أهل الاختصاص يعزون هذا الاختلاف في تقويم شخصية موسى التوراتي إلى اختلاف التقاليد، لكن سفر الخروج ٢٦/٦ ـ ٢٧ يقول بكلمات واضحة لا لبس فيها أنه وجد أكثر من موسى وهارون. أنا أعزو هذا الاختلاف إلى كون العهد القديم تجميعاً لروايات قبائل مختلفة حيث كان لكل منها تجاربها الدينية والدنيوية التي أُنجِزَت بقيادة (منقذ) خاص بها. هذا لا يعني أنه لم توجد شخصية قيادية واحدة معينة أطلق عليها اسم موسى، بل أن ميزان القوى داخل هذا التجمع القبائلي قد فرض هيمنة (موسى) معين على غيره، أو ما يمكن تسميته بتعابير هذا العصر بالمُخَلِّص، أو «المُنقِذ القومي»، وهو نفسه الذي أرخ عليه في سفر الخروج ٤٠/١٢ ـ ٤١ تخليصه للعبرانيين من العبودية في مصر، وبأكثر ما يمكن من الدقة لقبائل رحل. ونظراً للخلط المتعمد من قبل المحرر لمختلف الروايات، كائنا عددها ما كان، فإننا نجد هذه التناقضات العديدة، خاصة عند عرض المرحلة الأخيرة من عملية الخروج وقبل الانتقال إلى الأرض الموعودة.

اسم «حنوك» أحد أبناء رأوبين نعثر عليه في «الحنكة»

من هم أبناء التوراة؟

لقد وجد علماء التوراة ما بدا أنه دعم لقراءتهم التقليدية للمراحل الأخيرة من عملية الخروج، ومن ذلك ارتباط اسم مملكة مؤاب بشرق الأردن، والعثور هناك قرب ديبان بالمملكة الأردنية الهاشمية على نقش أثري يعود لأحد ملوكها المسمى «ميشع/ مشع». ومن الشواهد الظاهرية هذه حقيقة أن اسم العاصمة الأردنية عَمّان يحمل نفس اسم بني عمون المسجل في التوراة أنهم كانوا مثل مؤاب، جيرانا ألداء لبني إسرائيل. في الوقت نفسه فقد ذكرت آنفاً أن سفر راعوث ١/١ ـ ٤ و١٧/٤ يسجل أصول داود المؤابية، هذا عدا عن أن سفر التكوين ٣٦/١٩ ـ ٣٧ يُصِرُّ على وجود قرابة عشائرية بين بني إسرائيل ومؤاب، وإن سجل بصورة تشنيعية. إنطلاقاً من هذه الشواهد الظرفية، حدد أهل الإختصاص موطن جاد ورأوبين بالمنطقة الواقعة شرقي نهر الأردن بين البحر الميت جنوباً وبحيرة طبريا شمالاً. لكن هل هذا صحيح؟

سوف أتفادى في هذا الفصل تعريف تخم موطن السبطين، لكني سأقدم اجتهادي من خلال محاولة تحديد من تصفهم التوراة بأبناءهما، علماً بأني، كما أهل الاختصاص، لا أنظر إلى هؤلاء كأبناء بالمعنى الحرفي للكلمة، وإنما هو تعبير مجازي عن تفرعات قبلية وعشائرية تتشارك، أو تدعي المشاركة في أصولها لجد معين. هذا تقليد نعرفه بشكل جيد من التراث العربي حيث تعيد القبائل أصولها لجد معين أعطاها اسمه. كما أن العديد من القبائل الصغيرة والضعيفة اضطرت في مراحل معينة إلى الاحتماء بقبائل أكبر منها في مواجهة قساوة الحياة في بيئة يسودها قانون البقاء للأقوى، أوجباً فيما يرونه من الانتماء المشرف.

الآثار الاسمية للقبائل

ومن البدهي أن القبائل قد تركت آثارها الاسمية في المناطق التي سكنتها، أو أنها أخذت اسمها من المناطق التي اتخذتها موطناً. وبالعودة إلى الأصول العربية أو العروبية للتراث في جزيرة العرب، يمكننا العثور على العديد من القرى أو المواقع التي تحمل أسماء قبائل اندثرت بشكل كامل أو شبه كامل من الخارطة «العرقية» للاقليم، وإن ورد ذكرها في كتابات الإخباريين العرب الولعين بالأنساب. فعلى سبيل الذكر لا الحصر، هناك قرى وقبائل في غربي جزيرة العرب تحمل الأسماء «ثمود»، «عبس»، «كنانة»، «بجيلة»، «الازد» و«بنو هاشم». إن هذا الأسماء الجغرافية تعتبر إثباتاً يعادل في قيمته

اللقى الأثرية من حيث أنه يؤكد أن حامليها، أو بعضاً منهم قد سكن المواقع المذكورة. فعلى سبيل المثال، يوجد في المنطقة الممتدة من المظيلف شمالاً وسراة عبيدة جنوباً، مواقع من قرى وغيرها تحمل الأسماء «عبس»، «لقمان»، «قريظة»، «عنتر»... إلخ. إن هذه الأسماء تجمد التاريخ، وفي الوقت نفسه تعطي إثباتاً لا شك فيه عن أوطانها القديمة. لذا، إذا تمكنا من العثور في منطقة معينة من غرب جزيرة العرب على مواقع تحمل أسماء «أبناء» سبطي جاد ورأوبين، فإن هذا يعتبر إثباتاً لا لبس فيه أن المنطقة المعنية قد احتضنت موطنهم قديماً.

نباشر بحثنا عن موطن جاد ورأوبين باستشارة سفر العدد ٢٦/٥ـ١١ الذي يسجل أن أحد أبناء رأوبين كان اسمه «حنوك»، والذي نعثر عليه فوراً في «الحنكة» ـ صيغة الجمع من (حنك) أو (حنوك)، وهو اسم العديد من القرى بتهامة زهران ومنطقة القنفذة وظهران الجنوب. ويضاف لذلك بلدتا «الحناكية/ جمع النسبة إلى (حنك، حنوك)، واللتان تقعان بمنطقتي المدينة المنورة والقصيم.

وتقول التوراة أن اسم الإبن الثاني لرأوبين كان «فلو»، وبالعربية «فلوء» الذي حافظ على نفسه في اسم قبيلة «الفي/ ء ل في»، التي تسكن قرية بالاسم نفسه في تهامة عسير.

أما اسم الإبن الثالث فكان، والكلام للتوراة، «حصرون»، والذي نجده في عدة مواقع منها «الحضرين» بمنطقة خيبر بعسير، عدا عن «آل خضران» بمنطقة نجران. ويضاف لذلك القبيلتان الحجازيتان «الخضران/ خضرءن» و«الخضرة» ـ صيغة جمع التكسير من «خضر»، حيث أن الاسم الحالي يحمل أداة التعريف العربية بدلاً من نون الجمع العربية الجنوبية.

وتقول التوراة أن اسم الإبن الرابع والأخير لرأوبين كان «كرمي» صيغة النسبة للاسم «كرم»، والذي حوفظ عليه عبر التاريخ في القبيلتين «الكرماء» و«بنو كريم» اللتين تقطنا منطقة الطائف.

أما أبناء «فلو» فكانوا، والكلام للتوراة «ء لي ء ب» أي «ألياب»، الذي بقي بنفس الصيغة في قرية «ألياب/ ء لي ء ب» في بلاد غامد وزهران، هذا رغم أن المعاجم الجغرافية تعتبر (أل) السابقة أداة تعريف، لكنه من الواضح أنه حدث سوء فهم للمسألة.

وكان من أبناء ألياب «نموءيل/ نموئيل»، الذي هو قبيلتا «آل أبي نامي/ ء ل نمي» و«بنو نامي» الحجازيتان. وتطلق التوراة على الإبن الثاني اسم «دتن/ داثان» الذي هو نفس اسم قرية «الدثينة» بالليث، بينما نعثر على اسم الابن الأخير لألياب، أي «ء بي رم/ أبيرام» في قرية «شعب البرام» ـ هنا بالشكل المختصر، علماً بأن كلمة «شعب» تعني (الممر الجبلي). وفي منطقة بيشة بعسير هناك أيضاً قرية باسم «بريم»، وهو نفس الاسم العبري، عدا عن قرية «لحج رجال بريم» في رجال ألمع، أي «(مجرى مياه الأمطار) الذي لرجال بريم».

ويقول سفر التكوين ١٦/٤٦ أن جاد، أي الجد الأعلى للسبط، خلف كل من «صفون»، وهو نفس اسم القبائل «آل صفوان»، «بنو صفوان» و«الصفيان» الحجازية، عدا عن قريتي «صفوان» و«آل صفوان» بسراة عسير، و«صفن» بمنطقة الطائف.

كما نعثر على الأثر اللغوي للإبن الثاني لجاد، والمسجل «حجي»، وهي صيغة النسبة إلى (حج)، في أسماء القبائل «حجي»، «الحجايا» و«حجة» الحجازية. كما أن الاسم ما زال قائماً في أسماء القرى «الحجي» و«الحجة» في تهامة عسير وتهامة زهران على التوالي. وكان الإبن الثالث لجاد هو «شوني» ـ نسبة إلى «شون» أو «شن»، الذي بقي في أسماء القبيلتين الحجازيتين «آل شين» و«ذوو شين».

ويطلق سفر العدد ١٥/٢٦ على الإبن الرابع اسم «ء زني»، بالعربية «أزنى» الذي هو بصيغة النسبة للاسم «أزن»، بينما يسميه سفر التكوين ١٦/٤٦ «ء صبون/ أصبون»، هذا الاختلاف يبين ضمن أمور أخرى، وجود اختلاط في نسب بعض الأسباط التي كانت تحمل إسما مشتركاً، أو انها كانت تتنازع فيما بينها على أحقية الانتساب لجد أعلى محدد. وحيث أن هذا «الإبن» ترك آثار اسمه بالصيغة الأولى في القبيلة الحجازية «آذان/ جمع «أذن»، وفي قريتي «آذان» و«أم وذن» اللتين تقعا في منطقة رجال ألمع. وانطلاقاً من أن المفردة العربية (أذن) ـ أي عضو السمع، هي الرديف للكلمة العبرية «ءزن»، يبدو للوهلة الأولى أن تلك القبائل والأماكن هي التي حافظت على الأثر اللغوي للاسم، لكن الأمر يحتاج إلى بحث أعمق وأشمل يأخذ بعين الاعتبار كافة المسائل ذات العلاقة، ومنها الحضارية والتاريخية.



سيف بن ذي يزن حفيد يعقوب!

لقد وردت المفردة العبرية «ء زن» في سفر التثنية ١٣/٢٣ بمعنى (وَتَدْ) لكن المعاجم المتخصصة تضيف أن «المعنى غير واضح». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المفردة ذاتها ترد في سفر أشعيا ٦/٢٢ في النسخة الآرامية من العهد القديم، والمسماة «الترجوم» بصيغة «زينء»، والتي فُهِمَ أنها تشير إلى سلاح ما. وعندما نضع هذه المعضلة في المحيط الحضاري العربي قبل الإسلام، نتذكر أن الإخباريين العرب سجلوا في العديد من كتاباتهم أن اسم أحد أشهر ملوك حِمْيَر كان «سيف بن ذي يزن/ أذن». والذي طلب مساعدة الفرس ضد تهديدات الحبشة المسيحية. وتضيف معلومات الإخباريين العرب أن والد سيف بن ذي يزن كان اسمه «أبي مرة الفياض». ومن المعروف أن سيف بن ذي يزن هذا كان حنيفاً، مثل العديد من الشخصيات الفذة قبل الإسلام، ومنهم ورقة بن نوفل.

وفي مجال البحث عن جذر الاسم (يزن/ أزن)، قيل أن سبب التسمية يكمن في أن جد الأزنيين (ذي يزن) كان أول من استخدم أسنة الرماح من الحديد بعد أن كانت تعمل من القرون. اي ان كلمة (يزن/ أزن) العربية، تشير إلى سلاح حديدي من نوع ما، ربما هو الرمح. وإذا أخذنا عِلماً بأن والدة سيف بن ذي يزن، واسمها «ريحانة ابنة علقمة»، هي من نسل الشخصية الأسطورية، لا الخرافية، المسماة «ذي جدن»، فإن معلوماتنا عن هذه السلالة العربية القديمة تزداد بشكل كبير، آخذين في الوقت نفسه بعين الاعتبار الدور الذي لعبته شخصية سيف بن ذي يزن في السنوات القليلة السابقة للإسلام. لا شك أن البحث المُعَمَّق في هذه المسألة سوف لن يزيد من معارفنا عن جذور بني اسرائيل في بلاد العرب فحسب، وإنما سيقود لفهم أكثر وضوحاً لأصول الحنيفية كمنحى توحيدي في جزيرة العرب قبل الإسلام. ومن المهم التذكر أن القرآن الكريم يصف إبراهيم عليه السلام بأنه كان حنيفا.

ألقاب جمدت التاريخ

إنطلاقاً من الحقائق آنفة الذكر، من الواضح أن سيف بن ذي يزن وكافة الأزنيين، أو اليزنيين كانوا من بقايا، أو استكمالاً لسبط جاد في جزيرة العرب. لقد جمدت ألقاب وأسماء هذه السلالة العربية العريقة جانباً من تاريخ جزيرة العرب القديم، وما سنكتشفه مستقبلاً سيكون بلا أدنى شك لصالح فهم أعمق وأكثر استقامة لتاريخ العرب قبل الإسلام، وللجذور بني إسرائيل ضمن محيطهم الحضاري الطبيعي في جزيرة العرب.

أما اسم الإبن بصيغته الثانية؟ أي «أصبون»، فقد بقي في القبيلة الحجازية «بنو ظبيان»، والتي تقطن بلاد غامد وزهران.

يلي ذلك الإبن «عيري» نسبة إلى «عير/ عر» والذي نعثر عليه في قبيلة «العيار» جمع التكسير لـ «عور/ عير» الحجازية. كما نعثر عليه في أسماء القرى «الغر» و«الغراء» بتهامة عسير قرب جبل ضرم و«الغراء» في سراة غامد.

وكان اسم الإبن السادس «ء رود/ أرود» الذي هو قبيلتا «الورد» و«الردي» الحجازيتان نفسهما. كما يوجد في رجال ألمع قريتان بالاسم «برد».

وتطلق التوراة على الإبن الأخير اسم «ء ر ء ل/ أرئيل» الذي نعثر عليه في اسمي جبلي «أرال/ ءرءل» و«الأرايل» صيغة الجمع من «ءرءل» بالحجاز، وربما أيضاً في قبيلة «الروالة» التي أثارت انتباه المستشرقين وعلماء التوراة.

من الممكن الاستمرار في استعراض أسماء أخرى مرتبطة بهؤلاء «الأبناء» حيث سنجدها موجودة بشكل جماعي ومكثف في تهامة وسراة عسير بالاضافة لمنطقة الطائف، مما يعني وجوب البحث عن موطن سبطي جاد ورأوبين في تلك المنطقة. لكن تواجد بعض منها في محيط المدينة المنورة ومنطقتي القصيم واليمن يشير إلى أن موطن بعض منها كان هناك. في كافة الأحوال، لم يُعثر في شرق الأردن على أية آثار لغوية أو غيرها تدعم الفهم الجغرافي التقليدي لمواطن السبطين، ولن يعثر.

الآن، وقد تمكنا من تقديم تحديد عام لأراضي كل من جاد ورأوبين، نتقدم خطوة اضافية لنقدم براهين أخرى. وحتى يكون الاختبار شمولياً، سأتفادى استعراض ما قيل من أسماء مدن تقع فيها، وأركز على أراضي جيرانها كما هي مسجلة في التوراة.

نقش ملك مؤاب

باستشارة العهد القديم، وسفري القضاة ١٣/٣ - ٣٠ وصموئيل الثاني ٢/٨ تحديداً، نعلم أنه قامت مشاكل ومعارك مستمرة بين بني إسرائيل من جهة، وبين مؤاب وبني عمون والأموريين من جهة أخرى. وقد ذكرت آنفاً أنه عثر شرقي البحر الميت في النصف الثاني من القرن الماضي على نقش طويل نسبياً يعود إلى «ميشع» ملك مؤاب يخلد فيه أخبار حروبه ضد «عمري» ملك إسرائيل وابنه «أخاب». وفي هذا النقش المكون من ٣٤ سطراً، سجل «ميشع» أخبار انتصاراته على بني إسرائيل وأسماء المدن التي تمكنت قواته من

«عرعر» في نقش ميشع هي قرية «عرعر» في وادي بيحان

احتلالها، وبنائها. ويعتبر هذا الحجر المعروف باسم «الحجر المؤابي» مساعداً هاماً لموضوعة هذا الفصل لأنه يشير إلى «ء هل جد»، أي سبط جاد؟ حيث يسجل أنهم قطنوا «ء رص عطروت» بمعنى «أرض عطروت».

من المدن التي يسجل النقش سقوطها لـ «ميشع» «قريت» التي هي «قرية/ قريت» في وادي لِيَّة بمنطقة الطائف، و«قريتن» - صيغة الجمع لـ «قريت»، التي هي «القريات» هنا بصيغة جمع التكسير، والتي تقع في جبل ضرم بتهامة. كما يذكر النقش الموقع «عرعر»، أي قرية «عرعر» في وادي بيحان بسراة عسير. أما مدينة «بصر» فهي «بصر» في محايل، وتكون «حورنن» هي «خيران» بالليث أو «خيرين» منطقة الطائف.

ويذكر النقش مواقع أخرى منها «قرحة»، التي هي وادي «قروحة/ قرحه» بتهامة غامد الزناد، أو «القراحين» في وادي وج بالطائف. أما «عطروت» فهي بلا شك قرية «العطاردة» بسراة غامد ذلك أن المراجع المختصة تسجل أنها لبني ظبيان، والذين عرفناهم كاستمرار للاسم «أصبون» من نسل جاد. ويمكن للمهتم متابعة الاسماء القليلة المتبقية في النص.

الصراع على المراعي

ومن الأمور المثيرة للانتباه أنه يوجد في شمالي جزيرة العرب، وفي بطن وادي السرحان تحديداً، منهل للبادية باسم «المابية» الذي هو بصيغة النسبة إلى «مآب» - أي مؤاب. ومما يدعم أن هذا التشابه ليس عرضياً إطلاقاً وجود مفيض لواد يحمل الاسم ذاته في نفس المنطقة. وحيث أننا نعلم من نقش «ميشع» أن اسم أحد آلهة مؤاب كان «كمس - كمش - كموش»، فإن جزيرة العرب تحوي الاسم حيث تنقل المراجع الجغرافية الحديثة أنه يوجد بمنطقة نجد غير البعيدة عن وادي السرحان، جبل اسمه «كامس/ كمس» وموقع باسم «الكامسية» صيغة النسبة لـ «كمس» إله مؤاب، علماً بأن أهل العلم سجلوا أن «كامس» ليس من كلام العرب. ومن غير المستبعد أن ملوك مؤاب ورعيتهم اضطروا لمغادرة وطنهم بسبب الهزائم المستمرة التي لحقت بهم على يد بني إسرائيل. ويتضح من الشواهد اللغوية الجغرافية أن طريق هجرتهم كان عبر شمالي جزيرة العرب قرب بابل حيث تسجل التوراة تحالفهم معها ضد إسرائيل، ثم أخيراً إلى شرق الأردن حيث أطلقوا أسماء بعض مستوطناتهم الأم على مقر سكناهم الجديدة.

من ناحية أخرى، نعلم من محتويات نقش «ميشع» أن ذلك الملك وغيره كانوا أصحاب مواش. ويلقى هذا دعماً من العهد القديم نفسه - مثلاً سفر الملوك الثاني ٤/٣. ومن الطبيعي أن المواشي تحتاج لمراع على مدار العام مما يستدعي التنقل الدائم وراء الكلأ، أو أن تكون حدود المملكة من الإتساع بحيث توفر ذلك بشكل دائم. أما الإمكانية الأخرى لتحصيل أراض للرعي هو السيطرة على أراضي رعاة مجاورة بما يحمله ذلك من خطر الإصطدام المسلح بينهم. وقد عرفنا من هذا الفصل أن كلاً من سبطي جاد ورأوبين كانا أيضاً من أصحاب المواشي، أي من الرعاة، مما جعل مسألة اصطدامهم مع المؤابيين مسألة لا مفر منها، وذلك بسبب التنافس على ملكية الكلأ

والماء. ومن منا لا يعرف حرب البسوس التي دامت أربعين عاماً بسبب النزاع حول الكلأ والماء؟

كما ينقل العهد القديم أخبار اضافية عن هذه المملكة، ومنها انتصار «سيحون» ملك الأموريين على مؤاب. فسفر العدد ٢٦/٢١ يسجل في معرض الإشارة لتلك الحرب «ويقح ء ت كل ء رصو ميدو عد ء رن»، والتي ترجمت إلى وأخذ «سيحون» كل أرضه من يده حتى أرنون». وحيث أننا ننظر لمملكة مؤاب على أنها تشكلت من رعاة في المقام الأول، فإن هذا الوصف لحدود المملكة يكون صالحاً لفترة محددة، لم يحددها كاتبو العهد القديم.

وبمتابعة جغرافيا التخم كما هي منقولة في النص، أرى أنه وجب قراءة النص «وأخذ كل أرضه من يد وحتى أرن»، أي أن «ميدو» الواردة في النص العبري لا تعني هنا «من يده»، وإنما وجب قراءتها «من يد»، وتكون الواو مرتبطة بالكلمة التالية «عد» - أي «وحتى». أما الموقع «يد» فهو قرية «إيد» بمنطقة النماص.

وادي ارنون أم بلوط أم تابوت خشب؟

وفيما يخص الاسم «ء رن» التي ترد أحياناً بصيغة «نحل ء رنون/ ء رن» - أي «وادي أرنون»، فهناك العديد من الاجتهادات فيما يتعلق بالمعنى، آخذين علماً بأن المفردة ليست عبرية، وإنما مؤابية أو آرامية، وبصيغة الجمع. أنا أرى أن هذه المفردة هي صيغة من الكلمة «ء رن» الواردة في سفر أشعيا ١٤/٤٤ بمعنى «بلوط»، والمشهورة في الأكادية حيث ترد بصيغة «ءرينو» كاسم لشجرة فهم أنها إما الأرز أو البلوط.

لكن سفر الخروج ٦/٣٠ مثلاً يورد المفردة «ء رن/ ء رون» بمعنى «تابوت»، علماً بأن المعاجم العربية تذكر أن «أرون/ أرن» تعني «تابوت خشب». كما أن المفردة ذاتها تعني «نبت» وجد بأرض الحجاز، وفي الوقت نفسه «شجرة الحمض» التي هي «من نبت الرمل. . . وفاكهة الإبل» وتحبه لأنه «مالح الطعم». وهناك في سراة عسير ومنطقة الطائف العديد من المواقع التي تحمل الاسم بصيغه المختلفة، ومنها قرى «الحمضة» بالقنفذة، البرك، سراة غامد وزهران وأخرى بمنطقة الطائف. وقد ذكرت أن «أرنون/ أرنن» يوصف أحياناً بأنه واد. وفي المناطق آنفة الذكر هناك «وادي الحمض» في سراة زهران، «وادي حمضة» جنوبي البرك بتهامة، عدا عن قبيلتي «بنو حمضة» وآل حميضة» في بلاد غامد وزهران. كما نجد الاسم «أرون» بمعناه الثاني، أي «تابوت» في سراة زهران حيث توجد قرية وواد باسم «التابوت». ويضاف إلى ذلك كله قريتا (راوان) بسراة بجيلة، وآل نوران» بوادي بسل بمنطقة الطائف، والتي أعطته الاسم في الماضي.

ما لا يوجد في الأردن

أود هنا تجنب الدخول في تفاصيل مملة عن تخم قبائل دائمة التنقل والحركة، لكن من الواضح أن المقصود بالحدود المسجلة في سفر العدد ٢٦/٢١، هو أن ملك الأموريين أخذ كل أرض مؤاب من قرية «إيد» بالنماص الواقعة في سراة عسير وحتى قرية «راوان» بسراة بجيلة جنوبي الطائف. في كافة الأحوال، لا يوجد في الأردن لا أرنون ولا أي من المواقع الأخرى المذكورة في التوراة ونقش «ميشع». كما أني على قناعة بأن بلاد أو أرض مؤاب لم تكن في السراة فحسب، وإنما ضمت أجزاء من تهامة بمنطقة القنفذة، آخذين بعين الإعتبار أن المعاجم الجغرافية تسجل أن سراة غامد وتهامتهم تضم مراعي.

كما يفهم من العهد القديم أن مملكة الأموريين كانت مجاورة لكل من مؤاب وبني إسرائيل، مما ساعد في نشوب الحروب بين الأطراف الثلاثة أحياناً، والتحالف أحياناً أخرى. ويصف سفر القضاة ٢٢/١١ تخم الأموريين بأنه «م ء رنون وعد هبيق ومن همدبر وعد هيردن»، الذي فهم تقليدياً بأنه يعني «من أرنون إلى اليبوق ومن القفر إلى الأردن». لكنه بلغنا بأن أرنون هذا كان حدوداً بين مؤاب والأموريين. بذلك، فإن التخم في السراة يكون من «الحمض» في سراة زهران وحتى قرية «القوباء» في بني عمرو شمالي سراة رجال الحجر حيث يصب هناك وادي الرغماء. ويلاحظ وجود قرية في تلك البقعة، وفي تهامة زهران تحديداً، تحمل اسم الأموريين، وهي «الأمرة» - بصيغة جمع التكسير للاسم «أمرة»، والتابعة لقرية «القرنطة» في السراة شرقي المندق. بذلك يكون وطن الأموريين في تهامة من وادي الحمض شمالاً وحتى القوباء - قلباً عن «يبوق» الواقعة في بلاد بني عمرو جنوباً، ومن البادية شرقاً وحتى الشفا غرباً.

جلعاد أو الجعادنة؟!

ومما يدعم تحديدي الجغرافي أن سفر العدد ١٢/٢١ يسجل أن بني إسرائيل انتقلوا من وادي «زرد» ليحلوا في «عبر أرنون». هذا يعني أن بعد وصولهم إلى تهامة زهران استمروا في التوجه شمالاً إلى وادي «صدر» بالاستبدال والقلب عن «زرد» بالليث لتفادي المرور بمؤاب، ثم قاموا بالإنعطاف شرقاً وجنوباً ليحلوا في سراة زهران حيث يوجد وادي الحمض ووادي صدر. هذا يعني أن أرض جلعاد التي تمركز فيها بنو إسرائيل قبيل عبور الشفا إلى الأرض الموعودة كانت بالسراة حيث يوجد العديد من المناطق التي تحمل الاسم الأخير. وحيث أن مواقع بالاسم موجودة في تهامة أيضاً، فمن الواضح أن الاسم جلعاد كان يطلق على تلك البقعة أيضاً. ومن الجدير بالذكر في هذا المجال وجود العديد من القبائل العربية بالاسم، والتي تتنقل بين مناطق تهامة والسراة، ومنها «الجعادنة» التي تُحضّر بعض منها وقطن جدة وينبع البحر. بالإضافة لذلك، هناك قبيلتان باسم «الجُعْدَة» تقطنان حالياً منطقة الطائف.

إن تواجد المواقع بأسمائها وإحداثياتها المتطابقة مع ما يرد عنها في العهد القديم، يدعم رأيي بأنه لم يكن هناك عبور واحد للأسباط فحسب، وإنما أيضاً لقاء بينها في تلك المنطقة. هذه المسألة مثيرة حقاً وتستحق البحث المطول لأنها ستكشف لنا الكثير عن مسيرة وزمن اتحاد بني إسرائيل لتكوين شعب «كل إسرائيل»، وهذا ما لن أفعله في هذا البحث. □

في شمالي جزيرة العرب منهل للبادية باسم «المابية» نسبة الى «مؤاب»

كبير المتأثرين

أنسي الحاج

■ أقول باستمرار: الشعر، لا حَلّ الأبه، لا خلاص إلا بطريقه،وهلمّ جراً.

ماذا لو كان هذا الكلام بهتاناً؟ ترداداً لما «يشبه» ما أريده، لا لما أريده، ذلك الراقد في الطيات الغائمة، وراء الأفكار الجاهزة في كلماتها؟

أقصد، مثلاً: ما وراء الشعر.

الشعر، وما لا يستطيعه الشعر.

الشعر، وما لم يشتمل عليه بيكاره.

الشعر، وما يستعلي عليه الشعر، دَرْجاً على عادات لم يتمرّد عليها (إلا بصورة حيية، غير جوهرية) حتى عُتاة المتمردين.

حقاً، سئمت القول: الشعر! الشعر!

وماذا لو لم يكن هو؟

لو كان، لا بالاضافة إليه كما كنت أشير الآن، بل... بعكسه!؟

أي: بواقعية مادية بَحْتةٍ لا تحفل بغير الطبيعة والطبيعي ولا تقيم وزناً للخيال إلا بكونه بخاراً فوق الرغبة ولا للحلم إلا كبطانة جوانية للأفكار والشهوات؟

ماذا لو لم يكن الشعر سوى عزاء المساكين من عُجّز الفعل ويتامى الروح؟

أهرب من هذه التساؤلات ثم اضطر للوقوف أمامها.

وكثيراً ما تراودني.

وفي حالات لا علاقة لها بظروف آنية ضاغطة، بل في حالات صفاء.

الأنَّ ذلك صحيح سأقول ما يأتي: مهما يكن، أياً يكن، في أي وقت كان، الشعر هو الباعث، وهو الدرب، وهو الرفيق على الدرب إلى ذاته التي هي على دوام السير، المزيد فالمزيد منه؟...

ام ان الخوف من مواجهة عكسه هو سبب هذا القول؟

لا. يقيناً لا. ولو كذّبني المظهر الغشّاش.

الشاعرية (ربما هذا التعبير أصح من «الشعر») هي أُمّ الجمال أو الحق أو الخير، أو ثلاثتها معاً، كيفما اتجهنا. وحتى عندما تتنكر هذه الثلاثة للشعر والشاعرية.

لكنها في لغتي شاعرية تستوعب أضدادهـا وتشمل نقائضَها وما لم يألف العقل نِسْبَتَه إلى الشعر.

* * *

أضعُ في كلمة «شعر» عكس كل ما يقهرني.

* * *

بعض النقد أجمل من الأثر الذي يتحدث عنه. القول (وأنا بدوري اقترفتُهُ) ان النقد عملية عبثية لأنه منوط بوجود المنقود الذي بدوره ليس في حاجة إلى نقد... قول ظالم. بالمنطق الظالم نفسه نستطيع ان نستطرد فنقول ان الخَلْق نفسه منوط بوجود الخالق الأكبر الذي بدوره ليس في حاجة إلى ابداع ومبدعين، أو منوط بوجود الطبيعة التي إلخ...

الحاجة ليست مقياساً. الحاجة في هذا المعنى المبسَّط، هنا، لا في معنى الضرورة.

وكما ان النقد في حاجة، لكي ينوجد، إلى الاثر، كذلك فان الاثر في حاجة، لكي ينوجد، إلى عناصر عديدة، لا نعرف إذا كان الالهام أولها أم الحاجة أم الموهبة أم سواها. وطبعاً الخلق في حاجة إلى آخر (قارىء، مستمع، مشاهد...). ولكن هذا لا يدعونا للسخرية منه كما نسخر من النقد ونزدريه لأنه رهن بوجود الاثر.

وكما يتفوق الخَلْق على مسببه ومسبباته أحياناً، كذلك قد يتفوق النقد على مسبِّبه الخَلْق. نحن هنا أمام ظاهرة لم ينصفها... النقد، ولا الدارسون الكبار، مع انها، خصوصاً منذ نقد بودلير، وعلى الأخص في الأدب والفن الحديثين، وأكثر فأكثر، راحت تتسع دائرتها.

وفي بعض الأحيان يبدو، حيال تردّي الوضع الابداعي، كأنما البحث الأدبي والنقد أضحيا فناً ابداعياً قائماً بذاته، ولم يعد الاقرار به ينتظر غير... النقاد.

* * *

نوعان من الأشياء غير المعقولة: الأشياء الكاذبة، وتلك الفائقة العقل.

الأولى - كالحديث في أفواه السياسيين و«المحترفين» عن الديموقراطيَّة وحرية الشعوب والعدالة إلخ... - تشارك في زيادة المقهورين قهراً لأنها تؤمّلهم نفاقاً فيما هي تسهّل مهمّة القاهرين.

اما الأخرى - كـ«ادمان» الحالمين تخيّل، أو رسم عالم أجمل، واصرارهم على الدعوة إليه رغم ما يحصل في «الواقع» - فهي الملاذ الأوحد في المتاهة.

العقل الساخر، أو البارد اليأس، قد يرفض الملاذ المشار إليه، ويعتبر انه مكابرة. وقد أختلف معه، ولكني أُقدِّر دوافعه واحترم شجاعته. وهو ما لا أستطيع قوله عن خطباء الشعارات الكاذبة وكَتَبتها ومُنظّريها. فهؤلاء مرتكبون عن سابق تصوّر وتصميم وتنطبق عليهم مواصفات الجريمتين المرئية والخفيَّة، الجسدية والمعنوية ضد الإنسان وضد الكلام.

وهكذا يكون عندنا لا معقول هو لامعقول لأن الوجدان في طهارته يرفض خزعبلاته، ولامعقول أكبر من قدرة العقل اليومي لأنه جزء من الحلم الأكبر.

* * *

بعد جلسة مع «أصدقاء» و«صديقات» اكتشفت أخيراً سبباً آخر لسهري الليل ونوميَ النهار: الهرب لا من النهار بل من سكّانه!

* * *

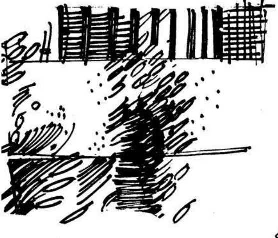
تأثُّرٌ يُغير صاحبه، وآخر يعطيه ولا يأخذه.

في النوعين من المتأثرين ما يُصفّي وما لا يُصفّي. حسب معدن المتأثر. وحَسَب قَدَره.

متأثر ذو مُحوّل دميم يُحيل الغناء نشازاً. متأثر مُحوّله مطهِّر تَطلَع منه الأشياء كريمة مصابة بالنعمة.

لا ننسَ ان الله كبير المتأثرين بصلاتنا يَضْطرب. يأخذ ويعطي على قاعدة لعلها الوحيدة الواضحة في هذا النظام الغامض، هي الصدق.

أضعُ في كلمة «شعر» عكس كلّ ما يقهرني





. . . متأثر مُختلِس، وآخر يتحوّل تحت التأثر كما يتحوّل التراب إلى إنسان.

أنتَ هنا وسط الأمواج والعواصف، وسط النظر والهمس، وسط ما يخترق عظامكَ من أشعّة وضربات.

القوة ليست في أن تمرّ بك دون أن تؤثّر فيك، بل ان تؤثر فيك.

وترْقى بواسطتها إلى الأنقى، تتجلّى.

الثبات المنشود هو ثبات روحك الشفّافة شفّافةً وسط تلاطم التجارب، وثبات تحويل هذه الروح تجاربها، عبر ذلك المطهر، إلى وَهْج «داخلي» لا إلى «أمجاد» مظهرية.

* * *

يقول «حُريّة» ويقصد: حريته ان يبثّ بغضه ورياح حَسَده.

يقول: خيبتي بالناس والأنظمة، يقصد: مرارته لأنهم، سهوا على الأرجح، لم يمكّنوه من بسط كل وضاعته بالصورة الزائفة التي رسمها والوصول بها إلى الغاية. والغاية هي طبعاً ان يكون حراً بمفرده، و«عن» الجميع.

يقول «حريّة» يقصد: ان يمارس تعصبه ولكنْ بمظاهر الديموقراطية، ودسه فيبدو حقيقة، وتزويره ويُقْنعنا بأنه إخلاص.

تريد الحقيقة؟ الحر الوحيد الذي أحترم هو ذلك الذي، من أجل «طمأنينة» الآخر، يحرم نفسه الكثير من الحريّة.

الحُرّ يعطيها، الحريّة، لا يأخذها.

* * *

كلّ موت هو خطأ. لذلك كل موت هو فاجعة، إن لم يكن لصاحبه فللآخرين.

القتل انتصر على هذا الخطأ بافتعاله. القاتل يلغي الصدفة، يُلغي القَدَر، والظلْم، والخطأ. يصبح هو البديلُ، البديل الواعي المسؤول.

الإبادات الجماعية عممتْ إلغاء القَدَر والظلم الشخصي والخطأ: جعلت الموت قفزة مشتركة تتشابكُ فيها أيدي المئات أو الألوف ويلغي فيها خَفْقُ القلوب الكثيرة شعورَ الغياب الفرديّ. عندما يموت ألوف في لحظة واحدة فمعناه ان أحداً لم «يتميز» عن أحد. عدالة في الموت تُخفف القهر. تلغي التفجّع الفردي إذ تُعممه على جوقة بلا وجوه. وكأنهم ذهبوا من ضفة إلى ضفة لا إلى الغياب. الرفقة تُنعش.

الذي يموت ميتة مشتركة يفقد اسمه.

المجرمون الكبار، قَتَلة الجماعات والشعوب، أدركوا هذا السر. ولكنهم عرفوا أيضاً أن الإبادات الجماعية، ذلك القتل السهل، لا توفّر النشوة التي يوفّرها لهم قتل فرد واحد. فالقتل الافرادي هو «الحب» في عالم الجريمة بينما الإبادة هي «الجنس» مجرّداً من الشعور.

* * *

يكاد يكون في كل عبقريّ شيء يشبه الآلة.

* * *

اكتشافكَ جحود الناس يزيدك إيماناً بالله لا لأنك قدّيس إنما لأنك تضنّ بجميلك أن يذهب بلا عرفان، فتُعزّي نفسك بأن ثمة مَن سيكافئك ويعوّض عليك وهو الذي لا يضيع معه حساب.

فكرةُ الله بحر أحمر تصبّ فيه جداول جراحنا.

* * *

افشال ساديّة الآلهة بالاستسلام التام إلى وحشيتهم. مسابقة الجلاّد بالجلد الذاتي.

ذروة ما توصّل إليه العقل البشري على صعيد التخفيف من شرّ الآلهة لا من حكمها، فحكمها مُبْرَم.

التراجيديا الاغريقية أظهرت المواجهة بين الانسان المظلوم والسماء الظالمة. لم تبتكر «الحل بالمزايدة في أختيار العذاب».

في هذا المعنى يبدو لي المسيح رداً على التراجيديا الاغريقية أكثر مما هو ردّ على اليهودية.

«المحبة تُعدي»، خلاصة تبشيره. تُعْدي مَن؟ الآخرين؟ في المقام الثاني. كان يريد أن يُعْدي الله أولاً. ☐



رحلة صيد!

سهيل كيوان
فلسطين

■ ما أن قُرِع الجرس حتى تدفق نهر الطلاب الأزرق الصاخب ابتدأ بمجرى رئيسي ثم صار يتفرّع. حَثَّ هندي ساقيه لقتل الطريق نافثاً المسافَةَ من رئتيه اللاهثتين. لم يُجِبِّ والدته المتكوِّمة على المصطبة لتنقّي العدَس والتي يمقتها لكثرةِ نواحها. لقد سألها فيما مضى عن سبب بكائها شبه الدائم ولم يَحْظَ بجواب فما عاد يسألها. ألقى حوالي العشرة كيلوغرامات من الكلام المقيت عن ظهره كأنما يتخلص من حذاء ضيّقٍ مؤذٍ، لا يحب هذه الحقيبة المُستَهلكة من قِبَل شقيقته الكبرى ولا يحب والده الذي أصَرَّ أن يورثها له. أدخل كَفَّهُ العنكبوتيةَ داخل علبةٍ كُتِب عليها ـ حلاوة نابلسية ممتازة ـ غاصت أصابعه بلذةٍ في القمح الناعم الملمس، ثم سحب قبضته لتتساقط بعض حبيبات القمح، وليسكب الحفنة داخل جيب قميصه المدرسي الذي طُبِعَتْ عَلَيْهِ حَبّتا زيتون وورقة تين كشعارٍ للقرية. أزاح ستارة لتسفر عن عائلةٍ متكاملةٍ من أواني الطبخ يعجب كُلّما رأى ضخامتها. ولم يخبره أحدٌ أنها استعملت مرة واحدة حتى الآن.. فقط في يوم زفاف والديه.

باغتته عينان صغيرتان لامعتان حدّقتا مباشرة إلى عينيه. رَدَّتْهُ المفاجأة إلى الخلف ثم خَجِل لخوفه، وبرمشة عين اختفى الفأر. تناول غربال القمح الذي لا تجده إلا في بيوت الفلاحين الأربعة أو الخمسة الذين لم تسرقهم أذرع الفولاذ وسراب المدينة بعد أمثال جده كايد. ركض صاعداً إلى السّطح كل قفزة بدرجتين وبيده الغربال غير مكترث لصراخ والدته المتذمر الذي أصبح لازمة لا بد منها كلما أراد اصطياد الحمام:

ـ سيذبحك سعيد العبد.

سحب عصاً كانت في شبابها ساق منضدة، من تحت مرايا سَخّان المياه الشمسي، وراح يُحَرّر الخيط الملفوف على العصا من دوائر عناقه الطويل لها. أسنَدَ الغربال مِن جهة الفرغَة على العصا جاعلاً قطب العصا المربوط بالخيط من الجهة السفلى، بحيث شَكَّل الغربال مع السّطح زاوية تأمل. بذر القمح تحت الغربال، وابتعد ساحباً الخيط بحذر. جَلسَ على زنّار الطوب المبني على محيط السّطح ممسكاً طرف الخيط في كَفِّهِ السّاندة لذقنه، وعادت أنفاسُه للانتظام. بشرته السمراء تلمع تحت الشمس وهو بلا شك يشبه هنود الأفلام الحزينة (مصدر لقبه). عيناه البرّاقتان تلاحقان الحمام السّابح في الفضاء المجَرّح بغابة الأسلاك ناقلة الكلمةِ والصورةِ والضوءِ حتى سفح الجبل المطعون في خاصرته طعنات قاتلة لا ترحم.

فإذا إختفت الحمائم عاد إلى مصيدتهِ المتأملة المنتظِرة وعادت كَفهُ تحتَ ذقنه. تهبط حمامةٌ غير متوقعة على الجهة الأخرى للدّكة، ثم ترفرف لتحط على هوائي التلفزيون. تنتقل من شُعْبة إلى أخرى. تهبط إلى السّطح تتمايل بجسدها الثقيل الدُسم ثم ترتفع إلى سَخّان المياه لتقف فوق البرميل المُلَوَّث بملصقات إنتخابية شَوّهتها الفُصول. تلتفتُ يمنةً ويسرة وبزوايا حادة. طالت وقفتها هناك وطالت حالة الإستنفار وهو يتحسس الخيط في كفِّهِ، ثم يمسح حبيبات القلق عن جبهته وطلائع سائل الخريف عن أنفه. يرتفع صوت المؤذّن مفاجئاً، يُحِسُّ بالحزن والرهبة من هذا النداء الذي يُذَكِّرُهُ بالرجل الذي ضَخَّم الموتُ أنفَهُ. يُحِسُّ بالخوف من السّكينة المفاجئة التي لفّت كل شيء، ومن عين الحمامة الحمراء التي تراقبُهُ وتعرف نواياه.

تنقضُّ طائرةٌ غضوب فتذهل الفتى والحمام. ترتجف الدار ويضيع صوت المؤذن. بعد تنظيم أحاسيسه يبحث عن الطائرة من اتّجاه مصدر الصوت فلا يرى سوى سماء تلد أسراب الحمام والعصافير المذعورة. ينظر إلى الجبل القتيل، لبنان وراء سبعة جبال. اليوم وقف الطلاب دقيقة حداد على روح رئيس حكومة سابق، وخُصِصت حصة للحديث عن الرجل صانع السّلام. كانت كلمة سلام في فم المعلمة مختلفة عن كلماتها العادية هل كان بها طيف سخرية؟ ليس متأكداً. انّه يحب هذه المعلمة الناعمة ربما أكثر من أمه العصبية المزاج. ومنظر إبطيها النظيفين وساقيها الناصعين يسبب لَهُ نشوة خفيفة نصفها دوار. يحك ما بين ساقيه، ينسكب الضوء في عتمات جسده يصير كل شيءٍ أشد توهجاً. يسيل لعاب الشمس على البيوت والأشجار، سيمنع والدته من تلييف ظهره بعد اليوم. لن يسمح لها بتقديم هذه المساعدة في الحَمام. ما زالت تسمّي هذا «حمامة» وتعامله مثل أخيه الصغير.

إنتبه فجأة إذ طارت الحمامة لتحط قريباً من الغربال، ثم درجت باتجاه الكنز وبسرعة راحت تنقد الحب. يمهلها حتى تتوغل تحت الغربال وفجأة يشد الخيط لتقع أسيرة. قفز مصفقاً بجناحيه ثم انبطح وبحذر أدخل ذراعه تحت الغربال وسحب الحمامة. جَسَّ ساقيها وصدرها وَمَسّد الريش الناعم. أحَسَّ بجوع شديد وسال لعابُهُ، لكن بَدنهُ تكهرب وعوى قلبُهُ عواءً جزِعاً إذ أمسكت بِشَعره قبضةٌ خشِنةٌ راحت تنتقم من جلدة رأسهِ. حاول التمَسُّك بالحمامة فربما كان مخطئاً في تقديره. إلاّ ان الأمر كان حازماً وهذا صوت سعيد العبد الخشن:

ـ أتركها...   طارت مذعورةً عن بؤرة الخطر.   ـ ألم أحذرك؟ سأذبحكَ مثلما تذبحها.

كان غضب ويأس ولهاث سعيد العبد مرعباً. وبدا للفتى أن لا أمل في الخلاص من قبضته فراح يَسترحم:

ـ أرجوك يا عمي هذه آخر مرة لن أعود لهذا بعد اليوم..

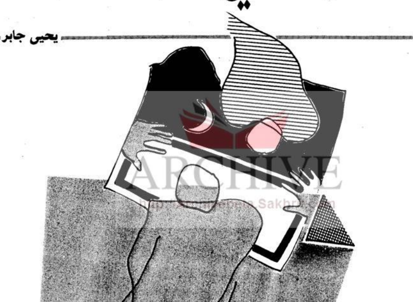
ـ لكنك كل مرّة تعدني وتكذب. لا تحاول سأذبحك مثلما تذبحها. إلا أن هندي أفلت من قبضته لا يدري كيف، وفتحت له أبواب النجاة مرةً واحدةً وصار بإمكانه الفرار لكن إلى أين؟ كل المنافذ سُدّت سوى حافة السُّطح. قفز فوقف على الدكة ناقلاً نظراته بين المصطبة البعيدة والوحش المتقدم لافتراسه. يجب أن يقفز وإلا مَزّقه هذا الوحش. تَسَمّرَ سعيد مكانه وانقلبت ملامح وجهه الغاضب إلى خوفٍ ورجاء، وتحول زئيره إلى ما يشبه النباح... أرجوك لا تقفز أنا سامحتك.. لا تفعلها وتخرب بيتي. واقترب مسرعاً محاولاً منع الفتى من السقوط. وآخر ما سمعه الفتى، وهو يهوي للقاء غيبوبته الطويلة، صرخات: لا لا لا من فم سعيد العبد. □



افكار رجل حامل:

محاولات في كتابة «الالياذة»!

يحيى جابر



١

■ لأنني مثقف، فأنا رجل مزاجي.

وأنا بطيء في المشي والتفكير والنوم.

وكنت بطيئاً في الدراسة والزواج وانجاب الأولاد، وكذلك في الأستيقاظ وغسل الوجه وحلق الذقن وتمشيط الشعر، وأشياء رجالية أخرى.

بطيء، بلا ساعة يد، وروزنامة الطاولة تعود لعام ١٩٨٩.

بطيء في الحوار والكتابة وتسليم مقالتي في الموعد المحدد، لذلك يؤنبني رئيس التحرير، ويعبس مدير التحرير، وتكشر سكرتيرة التحرير، . . . بالاضافة لتأفف المخرج الفني، وزعل المصحح، وغضب جماعي من عاملات الكمبيوتر والصف إلى عمال المطبعة.

وربما القراء أيضاً. . . ولمَ لا . . . فأنا رجل حامل. سيلد فكرة. والدليل على ذلك ما أصابني من وحام، حيث أشتهي ما لذ وطاب من فاكهة السياسة حتى حلويات الثقافة.

وهكذا. . تناهت إلى سمعي أصوات شتائم مخففة في العلن:

«أنت مدلل زيادة عن اللزوم، هذا ليس شغلاً».

«هل ستكتب الألياذة، يا هوميروس العرب»؟

«أنت لست نبياً ليهبط الوحي عليك. .».

كانوا كلهم بانتظاري لتحرير مقالتي، وأنا أنتظر من يحررني من الكتابة.

٢

مشيت ودخنت، جلست واستلقيت، انبطحت وركضت، وقفت وتأملت. جاءت هذه الحركات بلا جدوى. ولم يكن هناك فكرة في الأفق، والساعات تمر. قلت لنفسي لماذا لا أسرق مقالة سابقة لي، وأعيد نشرها، فلن أحتاج إلا لتغيير بعض الفقرات والعنوان. فتشت جوارير مكتبي، وقرأت ما كتبته سابقاً في مجلات أخرى، فلم



أعثر إلا على مقالات مكررة أصلاً... إذاً أنا في سهل مكشوف، فقد يضبطني أحدهم. وكنت في غنى عن أية إهانة.

يجب علي أن ارتب طاولتي، وأكتب شيئاً جديداً «مهما كان الثمن».

صرت انظف، بفرح ومرح، طاولة المكتب من الجرائد والمجلات وبطاقات الدعوات المنوّعة من المهرجانات الشعرية إلى الكوكتيلات السياسية... شعرت بأنني قائد جيش امام خارطة عمليات... لكن كيف اقتحم هذا الضيف، الذي يجبني، مكتبي الجاهز لإنطلاقي؟... ضيف يجبني ويزورني، وأنا يا عزيزي القارىء، حين يحترمني أحدهم، أشعر بحاجة للبكاء.

وبدأ ضيفي يمدحني: «رائع في القصيدة، مقالتك مدوية، تحقيقك ساحر. أنت مبدع»... وكنت كلما احترمني ومدحني، أزداد خجلاً، وأنحني وأنحني، لدرجة كدت معها، لولا رائحة كلساته، أقبّل حذاءه. أنحني وأفكر بمقالتي، أنحني وأردد كلمات: «شكراً، عفواً، أرجوك». ولم أنتبه لأعصابي المشدودة. ولا لكريات الحمراء التي تغلي. ولم أنتبه كيف صرخت في وجه ضيفي الذي يحترمني: «يا أخي... اختك. حريمك. عرضك. يكفي».. ولم يوقف قطار شتائمي، سوى رنّة التلفون: مكالمة خارجية من صهري في «الشارقة» يخبرني أن أختي قد أصابها شلل نصفي وهي وراء آلة الخياطة، وهي في حالة اغماء متواصلة، خاتماً: «سنعود قريباً».

شلّتني المكالمة لخمس ثوان، حاولت النهوض. لم أستطع. سقط رأسي وسقط معه شيء ما من عيني، وكرج بين جريدة محلية ومجلة خليجية. ولم أسمع سوى صوت ضيفي مغادراً: «أنت كاتب تافه، وشاعر بلا أخلاق...».

٣

ثمة فكرة تدور، ويدور رأسي معها. انها فكرة الهجرة واللجوء إلى بلد آخر. وحاولت مرة الوقوف في طابور أمام احدى السفارات، وحين وصل دوري، قلت للموظفة العجوز: No.thank You». وخرجت من الطابور رافعاً رأسي بكبرياء الطاووس، وما أن غادرت السفارة حتى صرت اعض أصابعي ندماً.

أنا الوطني، لا أستطيع الصمود أكثر من عشر دقائق في حب بلادي.

استدير برأس مدور، يدور. وأعود إلى عملي. وتقودني خطواتي دائماً إلى مكتب المحاسبة حيث الموظفة الشابة لا تبتسم. وبالمناسبة كل موظفي المحاسبة الذين عرفتهم لا يبتسمون! غريب. عجيب مع انهم موظفون مثلي:

- سيدي أحتاج إلى سلفة على الراتب.
- لا يوجد.
- احتاج.
- ممنوع بأمر من الإدارة.

وكزّت على اسنانها.. وخرجت ضاحكاً، لأني احسست نفسي كأنني بطل في فيلم هندي يدعى «اليتيم». لا أستطيع الكتابة إذا كنت طفراناً، وخرجت من المكتب أكثر طفراً وبلا أفكار. سيطرت عليّ فكرة النوم في سرير، في غرفة، في بيت دافىء، وسط ثلوج السويد.

٤

لماذا لا أكتب عن معنى الكتابة، كما يفعل المثقفون الكبار الذين يقلّدون الأنبياء؟ أو كما يتصرف الكتاب الصغار الذين يبدأون الكتابة عن عدم جدوى الحياة مع انهم لا يزالون في ربيع العمر وريعان العادة السرية... وأنا شخصياً لا أملك حكمة واحدة، ولا أعرف من التراث سوى عنترة والزير، ولا أحفظ من الأمثال السائرة سوى حكاية «الصرصار والنملة»، وتعاطفي دائم مع الصرصار الكسلان...

قلت لنفسي: «يا ولد... هيا بنا إلى الشارع، لنغرق مع الناس ونكتب أوجاعهم». لكنني دخلت إلى المقهى: رشفة قهوة، مجّة سيكارة. ثم قطع افكاري بائع يانصيب خلفه بائع علكة، فشحاذ، وخلفهم غجرية بصارة ووراءهم سرب من الشعراء الذين هم اصدقائي.. انزعجت من الناس وخفت من الاصدقاء.

خفت ان ينهبني احدهم، لأنه، ايها القارىء...، ثمة من يسرق أفكاري في السر والعلن.

يا إلهي... كلما التقطت فكرة، تفلت وتطير كفراشة لجيوب الآخرين من اصدقاء واعداء في الشرق والغرب. انهم يكتبون ما أفكر به، مع انها افكاري... وملكي وصنعي واكتشافي. وصرت أهلوس وأرتجف.

لم أكن أعلم أنني في الطريق إلى المرض... إلى البارانويا... إلى جنون عظمة وعقدة اضطهاد. وأصبحت ألعن الساعة التي قيل فيها أنني كاتب.

لأنه يا عزيزي القارىء، حدث مرة أن وجدت فكرة لم تخطر على بال احد، من جلجامش حتى آخر كاتب ولد للتو بعد رسوبه في الامتحانات المدرسية.

يومها، مشيت واثقاً، خفيفاً، رشيقاً، ولولا حقيبتي الثقيلة الملأى بالاوراق والكتب وسندويشات الجبنة، لطرت من الفرح. صرت اقلّب فكرتي الجهنمية بين يدي، أطمئن عليها في جيبة القلب. وحملتها لأضعها في رأسي، ثم وقفت لأكتبها على مفكرتي، مستنداً إلى عمود كهرباء، وفجأة زعق زمور سيارة اسعاف من خلفي،... ارتعبت الفكرة، رفرفت بين يدي، طارت، حلّقت، واختفت بين الغيوم. ثم شاهدتها، تجنّح وتهوي، وتسقط في مجرور مياه... فكرتي في طريقها إلى البحر.

......

ايها السادة.

من يقرضني فكرة للكتابة، لأنقذ معاشي آخر الشهر؟

من ينقذني، حتى لا أغرق غداً تحت موج من اللعنات والنصائح؟

......

ما يؤلمني، هو أنني أفتش عن شيء لم يكتب.

أفتش كجاسوس في جوارير نوم الناس، أبحث كلص في خزائن الكتب، أنقّب في مناجم مهجورة، مناجم أفكار منبوشة منذ القرن الخامس ق. م.

أتلصص على أحاديث وحوارات.

ايها السادة.





إنني أجتر نفسي. وها أنذا أشمشم كالكلب في مزابل أفكار الآخرين...

...

تابعت سيري بخطوات غاضبة، وبمشاعر متناقضة. حامت حولي مفردات من مثل «اسوّدت الدنيا... نفق مظلم... زمن رديء...» كيف خطر على بالي هذا الانشاء اللغوي؟ فازددت غضباً، وقررت أن أصل بسرعة إلى بيتي، لأتخانق مع زوجتي. لأن زوجتي لم يبق لي سواها كواد للصراخ عالياً.

كل ما أحسست به سابقاً لم يحبط معنوياتي. ما زلت الأقوى، وكنت متأكداً ان هناك فكرة ما، تفتش عني وكأنها تقول لي: «أنت الذي سيكتبني... فتّش عني يا عبقري». هل الكتابة لعبة استغماية أو غميضة؟

ابتسمت، سمعت رنين ضحكتي في بئر القلب والأمعاء الغليظة، لذلك اهتز جسدي قليلاً ومال، وانعطفت إلى المدخل، فكان صاحب البناية عابساً، لتأخري طبعاً في دفع الإيجار: «مساء الخير» هذا ما قلته أنا، لكنه برم بوزه. فبرمت ظهري... وغرفتي في الطابق الثامن. والمصعد لم يكن معطلاً، بل الكهرباء ما زالت غائبة عن الوعي... وكأنني سمعت صاحب البناية يقول: «هذه بناية للإيجار وليست ميتماً... اخت هالناس».

لأنني مزاجي، (لست جباناً) لم ألتفت إليه، بل واصلت تسلقي للدرج كنسر مكسور الجناح، ولم يكن صاحب البناية الغبي يعلم، أن الإيجار مرتبط بالمقالة، والمقالة مرتبطة بالفكرة والفكرة ستصل في الموعد المحدد.

٥

«أحتقر الوردة لأنها لا تنظر إلى الأعلى أكثر من يومين، ثم تذبل».

«أحترم الشجرة، لأنها مصرّة على الوصول إلى السماء، حتى يحطبها احدهم، أو تموت واقفة... أنا صنوبرة العالم».

انها بداية موفقة للكتابة قلت ذلك لنفسي، وقبلت يدي اليمنى لما كتبت.

لكن زوجتي كانت توارب النظر الي، وهي تتفرج على التلفزيون، وتسخر من المذيعات. فأحسست ان ثمة «مشكل» سيندلع بيننا، تجنبت ذلك بأن هززت رأسي موافقاً، لكنها تابعت شتم المسلسل المصري حتى نشرة الأخبار... وكنت أعلم أن الشتائم موجهة ضدي، وليست ضد ما يجري على الشاشة، سكت، صمت، كنت منضبطاً كسمكة مجلّدة. وفجأة ارتفع صوتها لاعناً رئيس الجمهورية والحكومة، والناس، وأنا أهز رأسي موافقاً، متفرجاً على أصابعها المتوترة، ووجهها المرتجف، وشفتيها اللتين تهتزان كأصابع البيانو. وقالت لي مصوبة يدها نحوي كمسدس:

ـ لماذا لا تجيب... ألست على حق؟

ـ بلى.

ـ لماذا لا يقوم الناس بالثورة...؟

ـ ضد من؟

ـ لا تسخر مني، أنت لا تحبني.

ـ يا زوجتي لقد استقلت من الثورات، من حرق الدواليب حتى زرع المتاريس... وأنا الآن أفكر بكتابة مقالة عن الحرية والحب.

ضحكت زوجتي، وأجابت بسرعة: «طز..».

٦

الكرة الأرضية تنقلب على بعضها، والاصدقاء منشغلون في طرائف عن الشعر الحديث، بالاضافة لملاحقة آخر صرعة في عالم الأزياء... الفكرية، من الحداثة وما بعدها إلى العالم الجديد... وأنا مستواي الفكري متواضع، وجاهل لهذه الموضوعات. وأعترف بتخلفي في النقاش، من اكتشاف امبركا حتى فوكوياما. لذلك نهضت وجلست إلى جوار زوجتي نتفرج على التلفزيون، والتلفزيون يتفرج علينا.

صرت اقلّب المحطات، القناة الأولى تعرض حفلاً جماهيرياً لمايكل جاكسون، والقناة الثانية تنافسها بمقابلة ملتهبة مع مادونا... وها نحن نضيع بصرنا بين جاكسون الشفاف، ومادونا المسترجلة. اننا تائهون بين أنوثة جاكسون الرجل، وفحولة مادونا المرأة...

لمعت الفكرة في رأسي وقلت لزوجتي النائمة على ذراعي:

«انهم يريدون تحويلنا إلى اشباه رجال ونساء،

إلى كائنات محيّرة،

إلى دول مخنثة، بلا هوية أو جنس، أو نوع.

ونسأل دائماً من نحن، عالم ثالث، أم عرب، اسلام أم أم أم؟

نحن بلاد وشعوب تتزاوج ولا تنجب.

كيف نأخذ استقلالنا مساء الاثنين، ونستيقظ صباح الثلاثاء على حرب أهلية؟

إنهم يفتكون بما تبقى من غابات الكرة الأرضية العذراء.

أنهم يقنصون فيلتنا، يرمون الشباك على اسودنا يخطفون نمورنا...

ها نحن نهاجر جماعات إلى حدائق الحيوانات في ملاهي أوروبا. يروضوننا ونرقص في سيركات العالم.

هل تسمعين يا زوجتي ما أقول؟

سيمر زمن طويل قبل أن يستيقظ ضمير احفاد الصيادين، وتكتشف امبركا وغيرها من اصحاب القلوب الرقيقة والحنونة خطأ موتنا فيشفقون على ما بقي من حجر وبشر.

عند ذلك يحولون بلادنا إلى محميّات (يمنعون صيدنا، حفاظاً على جنسنا) غابة للفرجة، لدرس عاداتنا وسلوكنا. نتحول إلى صور تذكارية للسياح العجائز، إلى شعوب تذكارية في طريقها إلى الانقراض: من الهنود الحمر إلى الأرمن والعرب والاكراد. والافارقة و... و...

ها نحن ننضم إلى الغابة القليلة، كسعادين نقفز على الشجر أمام عالم بيولوجي يترصد انفعالاتنا. ها نحن كغزلان تتغنج لمخرج هوليودي يصورنا كخلفية لمشهد حب...».



زوجتي نائمة، غطيتها بلحاف، قبلت جبينها. وصرت اتمشى وأفكر كثيراً في الكتابة ضد أمبركا... حتى تنبهت إلى أن امبركا ليست الولايات المتحدة أو فوكوياما...

أنا الذي أصبح نصفه أمبركياً في الثياب (تي شرت + جينز). في

الكلام «O.K -Fuckyou». والمأكل (همبرغر وهوت دوغ). والسلوك (البيزنس).

كنا نصف آلهة ونصف بشر، وأنا أصبحت مع شعبي. نصفي اميركي ونصفي الآخر لا شيء...

OH . my God... أصبحت أميركا في بيتي!

فكرت وأغمضت. سحبت سيجارتي (الأميركية النكهة) صرت أدخن وأدخن. وجال في خاطري أن ثمة آخر، يمجّنا بين شفتيه، ينفثنا في الهواء وقلت من يشعلنا، من يلتذ بنا، ويطفئنا في منفضته أو تحت جزمته؟

نحن بلاد من سجائر جوّالة.

انهم يدخنوننا على مهل، ونسعل وحدنا أمام أطباء العالم.

وهم يتفرجون على رئاتنا المتفحمة، على هذا السرطان المشتعل في أمعاء الأرض التي أنجبتنا.

أريد أن أحيا كاله.

سأحافظ على ما تبقى من جسدي، سأوقظه من كسل الأطراف والنخاع وأتوقف عن التدخين، وأرصرص أضراسي. وأستيقظ باكراً مع العصافير وعمال البلدية.

سأسد هذا الفم عن شرب القهوة والشاي وكل المنبهات واللحوم.

سألوي عنق الروح الشرهة للبيرة والويسكي وقراءة الصحف والبوكر.

سأتوقف عن القلق على الراتب والأهل، وأفتن طاقتي الجنسية ليومي الأسود، وأهرول ساعة أو ساعتين لأستعيد لياقتي.

٨

انا الآن على استعداد تام للكتابة.

صرت وحدي تماماً، وهدوء شامل في الغرفة والعالم.

كتبت. خرطشت. خربشت. حبّرت. كانت الكلمات كشلال يتدفق ولم أنتبه للزمن حتى أنهيت مقالتي...

فجأة... خرج أحدهم وقال لي أنا الرقيب السياسي: احذف هذه المفردات «رئيس. ملك. أمير. جنرال...» وأيضاً هذه الكلمات «ثورة. حرية. ديموقراطية...» فصرت اشطّب خوفاً من كاتم الصوت.

وبرز الرقيب الديني من فوق رأسي وأومأ إلى بعض الفقرات التي اعتبرها تجديفاً وأشار إليها بسيفه. فمحوتها.

ودلف رجل عجوز يشبه جدي بشرواله، وعقاله، وبيده سكين تلمع: «يا ابن الكلب... قُص كل الكلام عن العشيرة والسلالة والنسل. وإلا...».

ولحقه آخر، حاملاً سوطاً بدأ يفرقعه: «ما هذا العري؟». وحذف النهد من المقالة ثم صفع امرأة تتعرى... «أشطب» فشطبت.

خرج كثير من الرقباء المحليين والعرب، ورجال دين وزعماء أحزاب موالية ومعارضة.

خرجوا قبائل وعشائر، يشطبون ويمحون...

كنت وحدي.

كيف خرجوا، من الحبر أو من جلدي؟

كيف اجتمعوا على مقالتي؟

عزيزي القارىء.

شطبّت ومحوت وخلّعت فقرات بكاملها. وتحولت المقالة إلى الشكل التالي تحت عنوان (املأ الفراغ):

«إن ما نحياه (......) لذلك ... ... ؟؟

وأعتبر اننا !!!! ... لهذا،

أنا ضد ... و ... فكرة...

... فكرة ... !!

... ... فكرة

... ...

... ... فكرة.

... ... فكرة». □



بعد خمسمائة عام:

المجد للبرابرة

يوسف بزي



■ لم يعد في وسعي ان أخبىء شغفي، كمواطن عربي، بهذا الارهاب «الجميل» الذي يجتاح العالم مجدداً. كم هو جذاب بالنسبة لي هذا العنف الذي يرتكب ضد الغرب. مباشر وحاسم ويبدو وضوحه الأخاذ أبسط شيء وأسلس فكرة في هذا العالم المعقّد. انه نائبنا في برلمان العالم. النائب الأمثل الذي لا يتعب ليلاً نهاراً سعياً لإشباع رغبتنا بالانتقام.

الارهاب، الحلم الأخير ومنقذنا من ضلال الواقع البليد. الارهاب المحض النقي، المكتوب بعبارات واضحة، بكلمات سهلة، بصور بادية للعيان، البسيط إلى اقصى حد، القوي الاقناع والشديد التأثير، الراسخ والمؤكد ولا تشوبه شائبة. هذا المهمل والمظلوم والمنسي فليُعَدْ له الاعتبار هنا والآن، بعدما استعمل استعمالاً سيئاً وخاطئاً فيما مضى. ليكن منذ الآن أحدّ ذكاءً وأعمق. ليكن شاعرياً إلى ابعد الحدود. بل ليصبح متحداً في معنى الشاعرية والعكس ايضاً. وليقترن بكل ما يمثلنا ويتمثلنا ادباً وسياسة.

كل هذا الوهن، الذي يعتري العالم المكشوف في اللاشيء، في فراغه الممتلىء بالفراغ، الساقط تواً بين ايدي البلادة والبلاغة السلمية المدغدغة للحواس. كل الإنشاء القائم اليوم لرفاهية الغرب الأبدي... من يخضّه؟ من ينقذ الشعر وروح الإنسان الوحش من نعومة البلاستيك و«الفيبر غلاس»؟ من يعطي عالمنا الثالث حرارة حياته؟

لن ينقذه ولن يخلصه شيء بعد ان عبر هذا العالم الضال إلى الناحية الأخرى، هذا العالم الضائع بين مانهاتن ومصانع هوندا. هذا هو افلاسنا ولا مَن يجدول ديوننا. هذا هو حسابنا المكشوف وما من سبيل لتعويمه. انه يأسنا الأخير. قاع اليأس تماماً.

وفي اليأس تنعدم «المسؤولية» ويختفي «الإتزان». هنا تماماً يبرز الارهاب ليس كوسيلة، بل كهدف وقيمة عليا مستقلة. وبالتأكيد ليس الارهاب حلاً. بل من قال ذلك؟ انه وهم. لكن حين تمتنع الحلول علينا، ويمتنع العيش اللائق علينا فهل سيضر الارهاب بنا وقد استنفد الغرب كل عقوباته؟ هل سيخسرنا ممتلكاتنا وامبراطورية الرأسمال باعتنا بمزاد علني رديء؟ ان الارهاب غدا المفيد للتسلية والترفيه الرخيص والمتعة الخالصة من أي مأرب آخر سوى متعة الثأر. فأي متعة حين تنتشر رغبتنا الوحشية في جسد العالم وتحفر نفسها على قلب الانسانية!

فليصغ المركز المتحضر إلى صوت الهامش، صوت الذعر الجوهري، حتى يتصرف كرجل مجنون، بل رجل يحترف الهستيرية. انه مشروع العالم في قوة الوحش دون بداية ودون نهاية، مثل الحكمة القديمة، دون زيادة او مدخول. اننا، نعم، نفقد صوابنا، حين صواب العالم وثقافته الغربية تصادرنا وتمحي صورتنا في ألبومها السياحي وليس بيدنا طاقة منع، وحيلة حوار، واوراق مفاوضة.

وفي اليأس والضجر معاً يتبرعم العنف البدائي، العنف غير المثقف، المباشر والمستقيم، الذي يبتكر بخيال أصيل وخلّاق شاعرية الإنسان الوحشية والمثيرة، الحقيقية مثل اي حاسة من حواسنا. هذا العنف الارهابي، هو المعنى المتجدد الوحيد والمتبقي لنا.

ان الغرب قد ضللنا حين جمع بين المعاني وخلطها، حين جعل الحرب هي ذاتها الارهاب. الحرب الأهلية ليست ارهاباً، والعنف الأصولي ليس ايضاً كذلك، والحروب المقدسة فاشلة لأنها لا ترى الميزان وفقيرة الخيال على الأرجح. ولا ننس ان العنف الثوري والكفاح المسلح كانا ايضاً وهمين ساذجين... الارهاب الحقيقي الذي يأخذ بعين الاعتبار الحس الفردي، والمتعة الشخصية التي لا

تبحث عن مبررات ايديولوجية او تاريخية، بل تسعى فحسب لقيمة الارهاب وشاعريته فحسب، وتشعر بهول تأثيره على رتابة الحياة في هذا النظام العالمي الجديد المدرّع بأفكار ما بعد الحداثة البائخة.

والارهاب الحقيقي - ارهابنا - هو الذي يقلد التلفزيون والسينما، هو الذي يتمثل البطل الغربي على احسن صورة كي يقتله بدم بارد. وبطريقة لامرئية. والشاعرية المجدة هي في هذا الارهاب المجاني، الغربي، التافه، الذي يجوب شوارع لندن وباريس ونيويورك وقريباً السويد والدانمارك، مسلحاً بالجنازير والديناميت والمسدسات اللامعة في الظلام او خلل اضواء النيون الباهرة. هذا هو الارهاب الذي لن يميزه احد بين صورته التلفزيونية وحقيقته الحدثية، ولا يستطيع البوليس النظامي حصره وتصنيفه. ولن يعرف احد ابطاله أهم زنوج برونكس وهارلم ام اسبانيو لوس انجلوس ام مغاربة باريس وهنود لندن وأتراك المانيا... ان الغرب ثقافة وعمراناً منذ الآن فصاعداً سيغرق في أروع رعب، رعب الاجتياح السكاني العالمثالثي، الذي يحمل حقد خمسمائة عام. فكم هي دقيقة وشاملة هذه الخطة اللاوعية الفذة؟ اي عقل عظيم نظم هذه الحملة الصليبية الكبرى؟.. قليلاً من الصبر وسيغدو الغرب كله في قبضتنا، نحن الجهلة، ابناء الحضارات المنقرضة والأوطان المسبية. بل سيغدو الجنس الأبيض لأول مرة في التاريخ محاصراً حصاراً مميتاً.. فأي غرب سيبقى واي نظام سيظل بعد ان يتفشى ارهابنا الجاهل والكامل، والعظيم بـ «غوغائيته»!

لنتعلم لغتهم بطريقة رديئة، حتى نشوهها. لنقلد لباسهم قدر الامكان حتى ينعدم الذوق فيه. لننسج على منوال أدبهم حتى يصبح ممجوجاً وبائخاً. لنخدعهم بمظاهر الايكزوتيك والفلكلور إلى ان ينسوا ماضيهم. فلنصنع الخمر المغشوش وساعات رولكس رديئة وزائفة، ولننقل امراضنا إلى اجسادهم كلما سنحت الفرصة. ليتفشّ حسّنا الارهابي ولنتمتع بذلك. انها لعبة «روليت روسية» عامية. فلندر الزناد نحوهم وليس كما اقنعونا زمناً طويلاً. ان اللعبة ستغدو أمتع حين نضعه على أصداغنا.

ان حياة الملائكة مضجرة حين تغيب الشياطين، فأي عالم سادر دون ارهاب دائم.. الم يرفضوا مراراً أعلامنا البيضاء؟ انهم بحاجة إلينا، وإلى قدراتنا التخريبية الخام، النقية والطاهرة نوعاً ما. واذا كانت صفة «المتوحش» ستخجلنا فالأحرى ان نخجل من صفة «القطيع» أكثر. وحين تنعدم منا الحيل فانما الحيلة تكون بترك الحيل. وكما هم بحاجة للمشاغبة من قبلنا، نحن ايضاً نتوق لردة فعل قاسية ومخربة، تحرك سطح المدن وسقوف المعامل واروقة المكاتب الكبرى. انه ارهابنا الذي نحتاجه ليتحول جرافة تنبش وتقتلع سلامة سوق العملات والبورصات، التي لاتني تتواقع في التدخل بمصير ثقافات وشعوب وهويات. ومن الأفضل ان نكون بارهابنا تفصيليين اكثر كأن يكون محض اذية مجانية، وعبثية، لأي شخص ابيض، والمستحسن أن يكون أشقر بعينين زرقاوين.

عبثية غير بريئة، واثقة من سلبيتها وجمال فظاعتها كما لو كانت الهاً عتيقاً وشريراً يرمي اللعنات بلا كلل. كل هذا الأمر لا نحبه ولكنه ملتصق فينا، في ملامحنا ودواخلنا. ولا علاقة للتفضيل والحب هنا، انه أمر يتعلق برغبتنا المخيفة والخارقة. رغبة «انكيدو» في التخلص من ضعفه والعودة إلى همجيته. طموح لا يقارن بشيء، راسخ باصرار لا مثيل له.

نعم، لا يسعني أن أخفي شعوري حين أصف هذه الضربات الصغيرة والضعيفة التي تبث نارها على مفترقات الطرق وفي الأبنية وتحت السيارات الدبلوماسية.. بأنها فعل شاعري ونخبوي ومخلّص. بل لا يسعني ان أخفض هذا الصوت الداخلي العميق المستجيب لطلقات كاتم الصوت والمتحمس بلا تردد لكل طعنة «ارهابية» في غزة او حتى مارسيليا.

هذه الاستجابة والحماسة في كل منا اكثر حقيقة من كل محاولاتنا لمالأة قيصر العالم الجديد. هذا الارهاب بالتحديد لا يقارن بالحروب. فالأخيرة تخفيه وتقضي عليه، تصادر امتيازه بالتفرد والمفاجأة، تضعف قدرته على المباغتة والتمويه. السلم وحده يشكل أرضه الخصبة ومرتعه الطبيعي. فلنسعَ للسلم الأميركي المخدوع حول العالم كي نمارس ارهابنا بطاقة اكبر وبحرية ارحب.

خلال خمسمائة عام خسرنا في السلم والاستسلام والحروب، خسرنا تجارتنا، طرق حياتنا، أفكارنا، آلهتنا، واساطيرنا. خسرنا شجرة انسابنا ولغاتنا، والأهم من كل هذا الجغرافيا والتاريخ. خسارة بأرقام فلكية لا تعوض مقابل شاشة تلفزيون ومرطبات غازية ومصانع اوهام. فكم ارهابنا ضئيل وكم خسائره ضئيلة؟! كم هو فعال ومنشّط! ان ارواحنا تُشفط، ووجودنا المادي يُعلّب... فلنجابه وحش الطاقة بوحشية انسانيتنا، بشاعرية الخوف. لنطل عليهم كشياطين صغيرة من قلب شجرة الليل الأخير الذي يعتم العالم.

وهذا الخوف، الشعور الدفين فينا، الهائل الكمية، والمتوفر بين ايدينا، هو مادتنا الأولية الصالح للتوزيع كأفضل قيمة ثقافية واخلاقية. تلك هي شاعريتنا المفقودة التي يلح العالم طلباً لها ونحنُ إليها. شاعرية فورية في لحظتها غير المفتكرة، الصافية وغير المدبّرة، اللاعقلانية، الطبيعية المنزّهة عن أي ضابط حضاري.

شاعرية ارهابية تشكل عصب فلسفة الفوضى وامتيازها الأكبر. مشغولة باتقان عفوي، بحس بكر وطازج مثل الخوف تماماً، بل هي الخوف نفسه حين يكون مصقولاً وجوهرياً بلا أي حس ثقافي «متمدن».

والتخلف ايضاً امتياز وتفوق. التخلف الأعمى الذي ينزه الهندي الأحمر عن الكذب والبدوي العربي عن الخيانة والخداع، الذي لم نتعلم او ندرك امكانياته الكامنة، الذي نشيح النظر عنه حين نحاول عبثاً مجاراة الغرب السخيف. هذا التخلف صنو الفوضى وهو البدائية، حيث كل فعل، وكل مظهر، وكل طقس، منسجم مع معنى العالم القديم وشاعريته الفذة. معنى يشبه الرعب ونشوة التدمير التي لم تنفصل ابداً عن معنى اللذة الأصلية والأولى، حيث قانون التضحية والقربان هو قانون الحياة نفسه.

نحن نشعر بهذا الاختناق الذي يلف الأرض، هذا الضيق والتململ، والضجر الذي يسود في اللامعنى، الحضاري جداً. اللامعنى المنتصب كناطحات سحاب. فلنهبه الارهاب بكل تجلياته وبكل عنفه حتى تستعيد ارضنا نبض الحياة حيث الفوضى نظام العالم والطبيعة وحيث الارهابيون سادة العالم بلا منازع.

علينا أن نحول المقاييس، ان نعيد للشعر نضارته. ان ننقذ الشعراء الارهابيين الأيتام والمستفردين، الضحايا الفعليين. ان نحلم بغزوة جديدة أبعد من أبواب فيينا ومدريد.

لنكن نحن السباقين، برابرة روما الجديدة. البرابرة الذين يضجرون من بلاغة الغرب ويستهوون تدمير التحف وكاتدرائيات الحضارة. □

سيغرق الغرب في أروع رعب



الواحد القهار!

في الفكرة والحزب والحاكم



أحمد جمال ظاهر

كاتب من الأردن

■ كثر الحديث في الأوساط العربية في الآونة الأخيرة، منذ الستينيات على الأقل، عن مواضيع تتعلق بالأزمات الفكرية والعلمية والعملية العربية والبحث عن أسبابها ووسائل علاجها. ورأى الباحثون السياسيون وأصحاب المذاهب أسباباً عديدة لأزمات العالم العربي تتراوح بين البعد عن التراث أو الغلو فيه، بينما وجد آخرون أن مأساة العالم العربي تكمن في خضوعه وتبعيته للاستعمار الغربي على الرغم من نيل دوله للاستقلال الذي ناضل بعضها من أجله أو الذي وهب لها بلا تعب. وبات واضحاً منذ تلك الفترة أن التبعية للغرب أصبحت جزءاً لا يتجزأ من فلسفة الدول العربية، تحاول كل منها على حدة، التخلص منها وفي الوقت ذاته ترى في التبعية نعمة وإن ادعت غير ذلك. وحاولت الحركات الإسلامية البحث عن طريق للخروج من الأزمات المنوه عنها، كما حاولت الحركات القومية فعل ذلك. إلا أن حاصل نتيجة الأمر لم يكن في صالح الشعوب العربية. بل على العكس تماماً فقد استمرت الهزائم العربية في شكل متوالية هندسية، وازدادت معها أزماتها الفكرية والعملية وتحولت مآسيها الى مآزق ومآزقها إلى ورطات. ترى هل من وسيلة للخروج من الورطة العربية؟ هذا ما سنحاول الإجابة عليه.

الدين كقصيدة في مدح السلطة

وقد تفاقم اللغط عن قضية الأصالة والمعاصرة أو قضية إحياء التراث أو العودة إلى الماضي المتمثل بالعصر الذهبي الإسلامي أو الدعوة إلى نبش التراث والاعتماد على ما يصلح منه وترك ما لا يفيد، أو القيام بعملية تأليفية توفيقية تلفيقية تجمع بين الماضي ومسايرة روح الحاضر أو أي شيء من هذا القبيل. والواقع العملي يشير إلى أن ما قيل وما سيقال في هذا الصدد أو غيره، ومهما رددت وسائل الإعلام التابعة لأملاك الدولة، الوسائل والطرق الكفيلة لضمان أمن واستقرار أنظمتها السياسية وأمن وجودها كدول قادرة على الاستمرار، ومدى دعوتها للنهوض والتقدم والرقي وترويج فكرة الأمة الواحدة أو الفكرة الواحدة أو الحزب الواحد أو الزعيم الأوحد الذي يحكم مدى الحياة، صاحب الحكمة والرشاد والصواب، القادر على صنع المعجزات، فإن الذي أراه ماثلاً أمام عيني أن العرب في ورطة،



الخروج منها ضرورة انسانية قبل أن تكون ضرورة لحفظ أمن واستقرار الأنظمة السياسية العربية القائمة. وأرى أيضاً أن ورطتهم نابعة من تراثهم الذي يعتقدون أنه أفضل ما في الكون، وإذا أرادوا القيام بأي عملية تجديدية في مجتمعاتهم، كان شرطهم الأول والأخير ضرورة ملاءمة أي تغيير لمجمل تراثهم من عادات وتقاليد وأعراف ودين. إن أحد عناصر التراث الرئيسية التي أوجدت ورطات العرب بكاملها، ويندب العرب والمسلمون حظهم العاثر بسبب عدم عودتهم إليه أو بسبب عدم قدرتهم على إحيائه هو فعل الكينونة الديني وما ينتج عنه من أفكار وأفعال. كيف يؤدي فعل الكينونة الى ورطات العرب والمسلمين؟ تعالوا معاً لنلقي نظرة:

يقرأ المرء في الاصحاح الأول من سفر التكوين: «في البدء خلق الله السموات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على وجه المياه وقال الله ليكن نور فكان نور...»، وتتتابع أفعال الكينونة الالهية بعد ذلك لينجز صنعة الكون وما يحتويه في ستة أيام ليستريح في اليوم السابع. ويظهر فعل الكينونة جلياً في آيات القرآن الكريم من خلال قوله في سورة يس: «انما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون» (الآية ٨٢). وقوله في سورة غافر «فإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون» (الآية ٦٨).

فعل الكينونة المذكور أعلاه يجعل القوة الصانعة للكون مفارقة له، متعالية عليه، فوق الزمان والمكان، لا تقوم للأشياء قائمة دون فعله، كل شيء يدور في دائرة هو بدايتها وهو نهايتها، منه تصدر الأشياء، كل الأشياء، واليه تعود. وما الانسان في هذه الحالة إلا كأي شيء آخر، لا حول ولا قوة، طيف عابر تذروه الرياح كما تذرو الغبار، مما يجعل من الحديث عن حريته مجرد وهم عظيم أو عبثية كبرى. ولا يتوقف الأمر عند ذلك الحد فحسب، بل ينتفي فعل العدل مع انتفاء الحرية الفردية أيضاً. فالحرية المسلوبة عن الإنسان تحوله إلى عبد ممسوخ بالإطلاق. ويمتد الأمر ليشمل سلب الصفات الإنسانية بكاملها من حب وحلم وحكمة وحرية وحياة وكرم وجود وسلام ووئام وعفة وعفاف وفضيلة وما شابه ذلك من صفات وايداعها في فاعل فعل الكينونة، في عالم غريب عنا، وليس من صنعنا، مغترب عنا ومغتربون عنه، ولا تجمعنا به مودة بل صراع دائم. عالم لا يألفنا ولا نألفه، الحرب بيننا وبينه سجال وذلك لأنه يأبى الوقوف معنا على قدم المساواة، ينفي حرية إرادتنا ويرغمنا على تعفير جباهنا تحت أقدامه صباح مساء. لا يقبل منا الا أن نكون غرباء عن ذواتنا وعن أفعالنا وعن الآخرين، وحتى أنه يجبرنا على عدم الاكتراث بالزمان الذي نعيش فيه أو المكان الذي يزودنا باستمرارية الحياة من خلال مائه الذي نشرب وهوائه الذي نتنشق. لقد حكم علينا بالاعدام منذ اللحظة التي وجدنا بها على هذه البسيطة. لقد أجبرنا على التمسك بالجماعة الواحدة والخليفة الواحد، واعتدي علينا واعتدينا على غيرنا باسمه، ومن أجله، وهي أفعال وأعمال جميعها غير عادلة بسبب فعل التكوين.

فعل الكينونة والتكوين مفسدة للكون، فهو دعوة لانهيار القوانين الطبيعية إذا استمر قائماً. فإذا صنع الله صنعته عندما قرر ذلك بواسطة فعل الكينونة، فإنه لا يقدر على تغيير ما قرره في الأيام الستة التي بنى فيها الكون. فهو لا يستطيع أن يبدل مجموع زوايا المثلث لتصبح ١٨٥ درجة بدلاً من ١٨٠ مثلاً. وبذلك لا تنتفي قضية العدل فحسب بل تنتفي قضية قدرته الاطلاقية أيضاً. وحيث انه استخلف الإنسان في الأرض فقد غاب عن الساحة أيضاً. فعندما قرر خلق الإنسان، وقرر فيما بعد فصله عن حضن الأم الكبرى (الجنة بلغته أو الطبيعة بلغة أخرى) ثم أوكل اليه تعمير الأرض وأخبره أن مصائبه من نفسه وهو المسؤول عنها. وأما النعم التي تصيبه فهي من صانع الكون. وبناء على هذا المبدأ الذي انعكس على الدولة العربية الإسلامية في مختلف عصورها حيث اعتبر الحاكم نفسه واعتبره الآخرون أنه «ظل الله على الأرض»، لا يتقيد بقانون، فهو اما فوق القانون أو هو والقانون صنوان، وما يصيب الأفراد من نعم فهي من الحاكم وما يصيب الأفراد من شر فهو منهم وهم المسؤولون عنه. ووضع الناس حاكمهم في مرتبة الله أحياناً أو في مرتبة أعلى من ذلك بقليل. تأمل قول الشاعر العربي مادحاً الخليفة حيث يقول:

ما شئتَ لا ما شاءت الأقدار
فاحكم فأنت الواحد القهار

ويمتد الأمر ليشمل كافة أفراد المجتمع الذين يصعب عليهم التقيد بقانون، وبخاصة تلك القوانين التابعة لمفهومي الزمان والمكان. وعلى هذا فلا غرو أن نرى العدل في العالمين العربي والاسلامي عدلاً تعسفياً مزاجياً غير تابع لقانون. ومن لا يخضع لقانون فلا شك أنه إنسان يعيش خارج الزمان وخارج المكان، وهي صفة استمدها العربي المسلم من صانع الكون الذي هو اله متعال عن كليهما. ويمكن أن نفهم لماذا لا يرتبط الفكر القائم على مذهب فعل الكينونة بمنطق الزمان والمكان.

ومهما تعددت الآراء والأقوال والأفعال، ومهما رددت الصحف والاذاعات والشاشات الصغيرة، وجميعها ملك للدولة، أقوال الولاء والانتماء والنهضة والرقي والتقدم والنماء والانتصارات الداخلية والخارجية، وترديد فكرة الأمة الواحدة والحزب الواحد والرأي الواحد والرئيس الواحد صاحب الرأي السديد، فإن الذي أراه ان العرب في ورطة الخلاص منها أو محاولة الخروج منها ضرورة ماسة. ومما يزيد من تعميق الورطة وغلغلة المأزق هو فكرة الواحدية المنبثقة عن فعل الكينونة. ولا تنحصر معضلة الفكر الواحدي في تقديس الرأي الواحد أو الحزب الواحد أو الحاكم الواحد فحسب بل، وهذا الأخطر، في اقحام الفكر الواحدي ذاته في الواقع مما يسبب تشويهاً للواقع لا يستطيع الواقع العملي الا رفضه. الأمر الذي يؤدي إلى إدخال السلطة القائمة نفسها في صراع لا مبرر له مع الواقع مما يشوهه، فيصبح الأفراد في حيرة من أمرهم حيث انهم يؤمنون بالفكرة دون تطبيقها، أو بالأحرى فإنهم لا يفصلون بين التفكير النظري والتطبيق العملي. فإذا كان تاريخ الفلسفة برمته يهدف إلى تضييق المسافة بين القول والفعل، فإن إقحام الشعارات في الواقع يؤدي إلى التخلص من هذه الثنائية، وذلك عن طريق الاعتقاد بأن لا فرق بين الفكر الذي يقال والعمل الذي يفعل.

حقاً تقع الجريمة الإنسانية عند محاولة إقحام ما يجول بخاطرنا من

اجبرنا على التمسك بالجماعة الواحدة والخليفة الواحد

وضع الناس حاكمهم في مرتبة الله أو أعلى من ذلك بقليل

تصورات أقنعنا أنفسنا بأنها أتتنا من خارج الكون، ولا يقوى الواقع بما فيه من أفراد وجماعات على التلاؤم مع هذه الأفكار والتصورات المثالية القادمة من الخارج. وبالفعل فقد أقحم العالم العربي الإسلامي فكرة الكينونة الإلهية في واقعه. ولم تخرج من ثنايا هذا الإقحام سوى فكرة الواحدية المتمثلة بالرأي الواحد والحزب الواحد الذي لا يعرف الخطأ ولا الهزيمة، ويحتكر الصواب ويرى في ذاته مركزاً للكون. والأدهى والأمر أنه يرى مستقبله في ماضيه وهدفه على الدوام هو الوصول الى تحقيق هذا الماضي المنشود. تعال معاً لنقرأ حديث أدونيس الممتع في هذا الصدد حيث يقول:

«إذا كان الدين خاتمة المعرفة ونهاية الكمال، فذلك يعني أنه لا يمكن أن ينشأ في المستقبل ما لا يكون متضمناً فيه. فالوحي تأسيس للزمن وللتاريخ في آن واحد، أو هو بداية الزمن والتاريخ. وهو بذلك ليس زمناً ماضياً، بل هو الزمان كله: الأمس والآن والغد. والآن والغد لا يكشفان عما يتجاوز الوحي، بل انهما، على العكس، يشهدان له. فالآن لحظة تذكير وكذلك الغد. فليس المستقبل بعد اكتشاف، بل بعد حفظ، واستعادة، وليس عامل تغيير بل عامل تدبير»(١).

وعلى ذلك، وبفضل فكرة فعل الكينونة، فإن الاعتقاد الديني يدفع المعتنق المؤمن به إلى التعالي عن فكرة الزمن بأبعاده المختلفة من ماض وحاضر ومستقبل وما بعد المستقبل في العالم السفلي أو العلوي. فهو الماضي من حيث كونه بدءاً، وهو الحاضر من حيث كونه جارياً الى الآن، متدفق الديمومة والاستمرار، وهو مستقبل من حيث أنه الأخير، وهو في عالم ما بعد الحياة من حيث أنه الجامع للبداية والنهاية وكافة متناقضات الكون التي أقرها عند قراره للكينونة والتكوين. فعل الكينونة اذن هو الدين والاعتقاد والوحي واللوح المحفوظ والمقروء والمعمول به والمنهي عنه.

لقد انعكس الفكر الكينوني الغيبي (الذي تنعدم فيه نقطة زمنية ومكانية بسبب انبثاق الكون وتوابعه، التي نص عليها وفصلها سفر التكوين أكثر من غيره) على الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية حيث أضحت الدولة والأمة والجماعة والفرد، أشياء مجردة خارجة عن الزمان والمكان. فزمن الساعات والدقائق ليس هو الزمن المطلوب. والمكان الذي نعيش فيه ليس هو المكان المنشود. فهناك زمان وحي ومكان وحي أقرهما فعل الكينونة الغيبي. إن وضعاً كهذا يحوّل الدولة والأمة والجماعة وأفرادها إلى غير ذواتهم، وإن تصوروا انهم هم أنفسهم. ولذا تغيب الهوية ومعرفة الذات في هذه المجتمعات. إن أكثر ما يمكن أن يعرفه الفرد في هذه المجتمعات أنه ملك للجماعة أو الأمة أو الدولة وهم جميعاً في نهاية المطاف ملك لفاعل فعل الكينونة. ويمكن القول بناء على هذا المنطق، أن الفرد العربي المسلم لا يعيش في ذاته ولذاته بل يعيش في غيره ولغيره. وما ينطبق على الفرد يمتد ليشمل الجماعة والأمة والدولة. دعنا مرة أخرى نستأنس بما يكتب أدونيس في هذا الصدد:

«أن يكون الإنسان موجوداً في غير ذاته، يعني أنه موجود في آلة. يقول الفارابي في هذا الصدد: «كل موجود في ذاته فذاته له، وكل موجود في آلة فذاته لغيره». ومن هنا يعيش الفرد العربي، بحسب هذا الفكر المهيمن، غريباً عن ذاته، بدئياً لأنه موجود في البدء - دينياً في الله، ودنيوياً في الدين والأمة والدولة والأسرة. فكأنه لا ينتمي إلى الإنسان، بما هو إنسان، بقدر ما ينتمي إلى الدين أو الأمة أو الدولة. وفي هذا ما يقدم عنصراً أساسياً لتفسير الظاهرة السائدة اليوم في المجتمع العربي من جهة أنه بنية قمعية يسوغها النظام (الملتزم) باللاهوتانية واسقاطها الاجتماعي، ومن جهة ثانية (فهو مجتمع) رفضي يرمز إلى أن العربي لا يشعر أنه موجود في ذاته، الا لحظة تحرره من اللاهوتانية ومن تشيئها الاجتماعي السياسي. بل لعلنا نجد في ذلك أساساً لتفسير سيادة مستويين من الثقافة في المجتمع العربي: ثقافة تمجيد النظام الراهن الموروث وثقافة التناسل والأكل. والعربي في الحالتين محصور في المستوى الآلي - الحيواني للحياة الإنسانية، ولا يقدر أن يمارس جوهره الإنساني: حرية الإبداع، بالمعنى العميق للعبارة، سواء في الفن، أو الفلسفة، أو العمل»(٢).

إذا كانت قضية الكينونة قد فعلت فعلتها هذه في الزمان والمكان وانعكست على تشكيل العقلية العربية الإسلامية، فإنها قد رفضت فكرة الحركة التي لا تتم إلا في الزمان وفي المكان. وانتفاء الحركة ما هو إلا تعبير عن تذكير الإنسان بفناء الدنيا وأنها لا تزيد عن كونها مكاناً مؤقتاً أو هي كالجسر الآيل إلى السقوط، ينطلق الإنسان بواسطته من الأرض إلى عالم سماوي خالد، دائم وأبدي سرمدي.

وانتفاء الحركة يعني أيضاً انتفاء السببية. وهذا يعني أن الله هو سبب كل ما في الكون من خير وشر. ولا يستطيع أي كان، بمن في ذلك الله نفسه أن يقتصر فعله على ما هو خير فقط. وإضافة الى ذلك فإن الإنسان في هذه الحالة لا يقتصر وجوده على أنه لا يقوى على فعل شيء فحسب، بل انه الشاهد الوحيد على تجريد ذاته من أي قدرة أو فعل أو صفة، وتحويل كافة الصفات والأفعال الى الله وحده. والإنسان هنا شاهد على أنه لا يزيد عن كونه عبداً لا حول له ولا قوة، لا يتخذ قراراً، وليس من حقه الاعتراض على أي فعل. وقد تعلم الإنسان العربي المسلم من معارضة ابليس لله عندما رفض السجود لآدم كما جاء في الكتب المقدسة، فدفع ثمناً باهظاً ليس في مقدور الإنسان دفعه. وعلى هذا فالأفضل لبني الإنسان أن يقدموا الطاعة للفعل الإلهي دون نقاش أو حوار. أضف الى ذلك أن الإنسان هنا لا يشارك في أي عمل من شأنه الكشف عن الغيب، كالتنبؤ عما سيحدث غداً، لأن ذاك من قبيل المجهول الذي لا يحق للإنسان النظر فيه. وكذلك فإن الزمن في هذه الحالة هو زمن الوحي المفارق للكون الذي لا يعرف للزمن فيه بداية أو نهاية. والمستقبل فيه والماضي سيان، لا فرق بينهما كما يلاحظ من حديث خطيب خطبة الجمعة الذي يتحدث عن الماضي وكأنه يتحدث عن المستقبل، لأن المستقبل عنده شكل من أشكال الماضي. وهدف العمل المستقبلي إنما هو تحقيق أفعال الماضي واحداثه. وعلى هذا يمكن أن نفهم فحوى الدعوة الإسلامية العربية التي تحث على الدوام بضرورة العودة الى الماضي أو احياء التراث أو إقامة الدولة الإسلامية التي صورها العقل العربي بصورة زاهية رغم أنها لم تكن تتصف بذلك لما

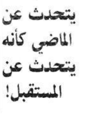
شهدته من فتن وحروب أدت الى مقتل ثلاثة أرباع «الخلفاء الراشدين». وقضية أخرى تنتج عن الفعل الكينوني هي قضية الوحدة الكلية الشاملة القديمة والسرمدية التي لا يصح انقسامها أو تعددها، ولا يحق ترك جزء منها والاعتماد على جزء آخر بل لا بد من أخذ الكل تماماً فالواحد لا ينقسم ولا يتجزأ، كما انه لا يتغير ولا يتبدل ولا ينتقل من حال إلى آخر أو من وضع إلى وضع مغاير، انه خالد أبدي حاضر على التو «لا تأخذه سنة ولا نوم» لا يضاف اليه شيء أو ينقص منه شيء، وهو «كل شيء ولا يشبهه شيء».

وعلى هذا الأساس فإن جوهر التراث العربي هو فعل الكينونة الذي انعكس على فكر الأمة وحكامها. والتراث العربي كما أراه، والذي يشمل العادات والتقاليد واللغة والدين، هو عبارة عن قصيدة طويلة في مدح السلطة أياً كان مصدرها. ومصدر السلطة العربية هو التراث العربي: شيئان لا ينفصلان. فلقد تعلم العربي منذ صغره أن تراثه مقدس لا يصح المساس به. وزعيمه مقدس لا يحق توجيه النقد أو اللوم إليه. وعاداته وتقاليده خير ما في هذا الوجود. وأما اللغة والدين فهما مقدسان لا يعلو عليهما شيء. دعنا نستقرىء معاً بعض المفاهيم العامة في الفكر العربي الإسلامي (إذا صح القول بأن هناك فكر عربي إسلامي) كالحرية والعدالة على سبيل المثال لا الحصر.

مفهوم الحرية في الفكر العربي الإسلامي أقرب ما يكون إلى التصور الصوفي الذي يعرّف الحرية بأنها الخضوع والاستسلام التام للضرورة وهي صانع الكون المطلق وواضع قوانينه التي تخضع له ولا يخضع لها. وبهذا لا تنتفي الحرية الفردية فحسب بل تصبح العدالة بلا معنى أيضاً. فالحرية الفردية المسلوبة من الفرد تحوله الى عبد مطلق. وبذا نستطيع أن نفهم عملية سلب الصفات الإنسانية من حب وحلم وحكمة ورحمة وجود وكرم وسلام وأمان وقوة وما إلى ذلك من صفات، وايداعها في مبدع الكون المطلق، في عالم خارج نطاق الكون، أو إن جاز لنا استعمال لغة أفلاطون فهو عالم المثل. ونستطيع أن نفهم أيضاً لماذا يركز الفكر العربي الإسلامي على الجماعة ومفهوم الأمة. هذا المفهوم الذي لا يترك مجالاً لظهور أي ابداع فردي. فأي عمل فردي لا بد وأن يتم من خلال، وبموافقة الجماعة، ولا بد للفرد من الخضوع والأخذ بما تقره الجماعة، وبذلك لا يقوى الفرد على أن يكون مستقلاً، بل لا بد من موافقة أولي الأمر على أي عمل يقوم به. والأدلة على ذلك كثيرة. فلا تقوى الغالبية العظمى من العرب على اختيار شريك(ة) الحياة أو القيام بأي مشروع علمي أو عملي إلا بأخذ موافقة ولي الأمر. وهي حالة وأد جسدي واخصاء عقلي للفرد العربي بشقيه الذكري والأنثوي. هذا عن غياب الحرية الفردية ونتائجها في الفكر العربي الإسلامي. وأما عن عملية نفي العدالة وعدم جدواها فيتمثل الأمر في عدم التزام الأفراد والجماعات بأي قانون.

قد لا يكتشف الكاتب لغزاً عظيماً إذ قال ان مصدر عدم جدوى العدالة وغياب فعاليتها في الفكر المذكور انما يعود الى الدين نفسه. فصانع الكون ومبدعه من خلال القوانين المسيرة له لا يقوى على تغيير قوانينه بفعل الكينونة (كن فيكون)، إذ ان ذلك مدعاة لانهيار النظام الكوني برمته. فلا يمكن لقوانين الطبيعة ان تتغير باستمرار بناء على رغبة واضعها لأن ذلك مفسدة للطبيعة. فزوايا المثلث لا يمكن أن تتغير وتتبدل مراراً وتكراراً في كل مرة وهكذا. . . وعلى هذا الأساس فإن المفهوم الديني للقدرة الإلهية مفهوم غير منطقي على الاطلاق وذلك بسبب فعل الكينونة التعسفي والذي هو أساساً فعل عبثي أبعد ما يكون عن العدل في تنسيق الكون وتنظيمه. ومن هنا يمكن أن نفهم كيف سمح الفكر العربي الإسلامي لمعتنقيه وللقائمين عليه من الحكام بفهم العدل المرتبط بفعل الكينونة. ويمكن أن نفهم أيضاً لماذا لا يتقيد الحاكم العربي المسلم بقانون، لأنه هو والقانون صنوان أو أنه فوق القانون كما أشرنا الى ذلك سابقاً. ويمتد الأمر ليشمل كافة أفراد المجتمع الذين لا يتقيدون بقانون وبخاصة تلك التي تتعلق بقوانين الزمان والمكان. وبهذا يكون العدل تعسفياً مزاجياً غير خاضع لقانون. ومن لا يخضع لقانون يعش خارج نطاقي الزمان والمكان. فلا غرو أن نرى العالم العربي الإسلامي برمته لا يرتبط إلا بالقانون الديني المرتبط بانعكاس فعل الكينونة الإلهي الخارج عن نطاق أي تقييد زماني أومكاني.

وتنبثق قضية الواحدية عن فعل الكينونة الالهي على الفكر العربي الاسلامي الذي يقحم في الواقع محاولاً تشكيله بالطريقة التي تشكّل هو بها. ويكون بذلك كالذي يقد الواقع على قد الفكر. وإذا عصى الأخير الأمر ولم يتشكل بناء على طلب الفكر فلا بد، في هذه الحالة من اجبار الواقع على أن يتمثل الأمر وإلا أصبح واقعاً تعيساً لا بد من معاقبته بشتى الطرق والوسائل، الأمر الذي يحدث جرماً إنسانياً. حقاً إن الجريمة الانسانية تقع عندما تحاول الفكرة اقحام نفسها في الواقع دون أن تطوع ذاتها لتتلاءم مع الواقع المعاش. وقد أقحمت فكرة الكينونة الالهية ذاتها في واقع العالمين العربي والاسلامي لتخرج من ثناياها قضية الواحدية المتمثلة بالحاكم الواحد والأمة الواحدة والرأي الواحد والحزب الواحد الذي لا يأتيه الباطل من أي جهة. وهذه الفكرة بعينها هي التي أوجدت الشخصية الهشة التي لا تقوى على اتخاذ أي قرار، ولا تستطيع الخروج على رأي الجماعة، وترى في ذاتها مركزاً للكون. وفوق هذا وذاك فإن هذه الشخصية ترى أن العالم خطأ وهي وحدها صاحبة القول الفصل. ويمكن بناء على الفكرة المنوه عنها أعلاه، أن نفهم عدم اعتبار العربي المسلم للعلم. فالعلم لديه لا يزيد عن معرفة الأنساب. ويمتد الأمر ليشمل القائد السياسي والمشرع والمدرس والقاضي وغيرهم من أفراد المجتمع. اضافة الى ذلك فإن الفكرة ذاتها لا تسمح لأي نوع من الحوار مع الآخر أو سماع وجهة النظر الأخرى. وبذلك ينعدم الابداع والحوار ويحل مكانهما الصراع وحل القضايا عن طريق الحرب البدنية. هذه طبيعة المجتمع والدولة التي يكون فعل الكينونة فيهما قاعدة أساسية لتفسير الكون والوجود وتحديد علاقة الإنسان بالآخر وبالمجتمع وبالدولة وبالعالم وبما وراءه.



خطيب يوم الجمعة يتحدث عن الماضي كأنه يتحدث عن المستقبل!

العربي المملوك

ان الركيزة الأساسية التي يقوم عليها أي تقدم انساني داخل المجتمع هي الإنسان نفسه. والمقصود بالإنسان هو ذلك القادر على

اتخاذ قرار بشأن ما يريد. ولنوضح الأمر أكثر نقول بأن الإنسان القادر على اتخاذ قراره هو الإنسان الحر غير التابع أو المملوك. وعلى الرغم من إنهاء عبودية الإنسان للإنسان وملكية الإنسان للإنسان، إلا أننا ما زلنا نشاهد امتداد الماضي الى الحاضر وهو امتداد طبيعي للتراث الاجتماعي القديم الذي ساد في مختلف الحقب الزمنية على الرغم من القرارات الجديدة التي تسنها الوكالات الدولية التابعة لهيئة الأمم المتحدة التي تنص على ضرورة عدم بيع الإنسان وشرائه كسلعة أو التمتع به كملكية والتصرف به كملكية. إلا أن دول العالم الثالث عامة والدول العربية بشكل خاص ما زالت تؤمن بملكية الإنسان وتملكه، وتدعي في الوقت ذاته بأنها تملك أغلى شيء وهو الإنسان. حقاً ان الإنسان العربي المملوك للدولة هو بالفعل أغلى ما تملكه الأنظمة السياسية القائمة، وذلك لأنه البقرة الحلوب التي تدر عليها البيضة الذهبية صباح ومساء كل يوم. حقاً لقد ألبس القانون المتعارف عليه في الدول العربية في القرن العشرين ملكية الإنسان ثوباً براقاً جميلاً وادعى أنه أجود سلعة تباع وتشترى. ويتمثل الأمر أفضل تمثيل في فتح أبواب الدولة ومؤسساتها لعمل الأفراد فيها وتكدسهم؛ وهو نوع من الملكية التي تفرض على العامل والموظف والتاجر والمزارع والصانع والطالب واستاذ الجامعة وبقية أفراد المجتمع. وزاد الأمر تعقيداً فعملت الدولة على تقسيم المجتمع الى فئات قبلية وعشائرية بحيث تخدم مصالحها على النمط الذي ساد فترات الدولة الإسلامية وعلى الأخص فترة تواجد الدولة العثمانية في الحكم.

وإذا أردنا الخروج من الورطة أو المأزق الذي نحن بصدده علينا أن نبدأ بهذا المخلوق والمملوك وهو الإنسان. بعبارة أخرى علينا أن ننظر في العلاقة التي تربط الإنسان كفرد، تكون الحرية جوهر وجوده، والدولة كبنية يكون جوهر وجودها ان تمثل إدارة شركة يهمها الربح لكل من المنتج والمستهلك. ولا يتم الأمر إلا من خلال عتق الدولة لأفرادها أو حتى بيعهم في سوقها التجاري الذي تدير شؤونه فقط دون أن تملكه. وعتق الإنسان هنا يعني بيع الدولة لمصادرها وعلى رأس هذه المصادر الإنسان الذي هو أغلى ما تملكه الدولة والذي يقدم لها دائماً الدعمين المالي والمعنوي.

تعود الفرد العربي ان لا يتخذ قرارا قبل استشارة رب الأسرة أو الأخ الأكبر!

تلعب الدولة في العالم العربي الإسلامي دور فعل الكينونة الإلهي فهي التي تقرر ما تشاء على غرار قوانين الكينونة الالهية التي تتغير عندما يقرر صانع الكون ذلك، حتى وإن كان في ذلك مفسدة للكون. والدولة العربية تغير من قوانينها باستمرار لتجعل من المفسدة شيئاً أبدياً وخالداً. أقول إن قوانين الدول العربية مفسدة للمجتمعات العربية لأن فعل الكينونة بها فعل سرمدي وخالد فحاكمها على الدوام منظم للأسرة وللمجتمع وللمؤسسات الدينية والسياسية والاجتماعية، وتحكم الدولة برأي واحد وفعل واحد وعقل واحد. وتقع الجريمة عندما يسود الاعتقاد بأن هذا الرأي وهذا العقل لا يخطىء على الاطلاق فهو إلهي بطبيعته، بشري في تنفيذه، خارج على الزمان والمكان، يمثل مركز الكون، وعلى الأفراد جميعاً أن يعفروا جباههم تحت قدميه صباح مساء، علماً بأنهم يعرفون أنه مقزمهم الوحيد، ومالكهم الأوحد، ومجردهم من جوهر وجودهم وهي الحرية وشعاره الخالد ليمت الجميع وأبقى أنا.

هذا الحاكم الخالد الأبدي، الزعيم الأوحد، الذي أتى إلى الحكم من فوق دبابة، رفع جماعة ضد أخرى، وغير طبيعة المجتمع باسم الثورة تارة، وباسم الولاء والانتماء تارة أخرى، وأقر نظاماً مفاده أن الخارج عليه يشكل فتنة ليست موجهة ضده فحسب بل هي موجهة ضد منظم الكون أيضاً ولا بد من مقاومتها والغائها مرة واحدة وإلى الأبد. فإذا كان للسؤال القديم الجديد أن يطرح: هل هو أمر الله الذي أتى ببني أمية إلى الحكم أم إرادة الإنسان؟ فإن الجواب دوماً في ذهن الحاكم على أن الله قد أمر أن يكون هو حاكم ولا بد من معاقبة الخارج عليه وعلى نظامه، ويتبع هذا ان كل من يخرج على نظام الأمة فهو على خطأ ولا بد من معاقبته بشتى الطرق والوسائل. ومع هذا يظل السؤال كيف يمكن الخروج من الورطة؟ حتى يتم الخروج من الورطة نرى أنه لا بد للدولة العربية من بيع مصادرها والإنسان من أولويات مصادرها. إذا كان الفكر القديم والحديث قد نظر إلى الدولة نظرة تقديس وإجلال ووضعها في مرتبة الألهة أو انها قوة تمثل الله على الأرض فإن تعريفنا للدولة لا ينحو هذا النحو ولكنه يشير إلى تصغير الدولة بدلاً من تعظيمها، وذلك حتى يأخذ الفرد مكانه الطبيعي داخل المجتمع، ولا يتم ذلك إلا عن طريق عتق الدولة لمواطنيها، وذلك لأن الفرد الحر هو أقدر من الدولة أو الجماعة على فهم ما يريد وما لا يريد. وبناء على هذا فالدولة تتحول إلى شركة مساهمة يشترك فيها كل المواطنين عن طريق كونها مجلس إدارة تنظم شؤون أفرادها. والدولة الشركة هنا هي تلك التي تهتم بالربح والخسارة، بالانتاج والاستهلاك، وبالعرض والطلب. الدولة هنا (الشركة المتنخبة) هي تلك التي تقرر قوانين لخدمة ذاتها وأفرادها وتدعوهم عن طريق الحوار إلى التغيير وعدم التحجر أو السكون أو التأطير وتوجيه أنظارهم إلى الغد بدلاً من الأمس. وتقنعهم بأن ضالتهم المنشودة لا تكون في الماضي ولكنها في المستقبل. الدولة التي ننظر إليها هي دولة لا تعيش أبداً ولكنها تترقب الحياة باستمرار. انها دولة لا رأي فيها الا لكافة المواطنين وليس الرأي مقصوراً على رجل واحد أو فئة واحدة أو حزب واحد أو عقيدة واحدة، فهي التي يسودها التعليق الساخر والمعارضة المنطقية وتجاوز الذات والموضوع يتم فيها باستمرار لمجاراة روح العصر الجديد، وذلك بتقريب الهوة الفاصلة بين الفكر والعمل. الدولة من منظورنا هي التي لا تحاول اقحام شعارات في الواقع حتى لا تشوهه. هي تلك التي تحول كل مؤسساتها الى مدارس ومعاهد وجامعات ومراكز بحث علمية ومراكز صحية ومراكز انتاج وتمحى فيها السجون وأدوات القمع والأجهزة القمعية التي تقضي على وجود الإنسان وحقوقه كإنسان. إنها تلك التي تحاول باستمرار القضاء على الفقر والمرض والفاقة والجوع والحرمان واعتبار ذلك آفات لا بد من القضاء عليها. الدولة التي ننظر اليها هنا هي تلك التي يعتمد وجودها كشخصية اجتماعية وسياسية واقتصادية على ما يساهم فيه الأفراد وتضع نفسها على قدم المساواة معهم. يتحاورون معاً ويتقمص كل منهم شخصية الآخر. الدولة التي ننظر اليها هي التي لا يهمها أن يكون لها أناشيد وطنية،

تكررها أجهزتها الإعلامية بدرجة عبثية، وهي بطبيعة الحال أناشيد لا تهم الا النظام السياسي القائم، وأجهزتها الاعلامية مملوكة من قبلها على أمل الحصول على ولاء وانتماء الأفراد لحاكمها أو لحزبها، وتنكر على الأفراد ولاءهم للأرض وللشعب ولمصلحة الأفراد الخاصة التي تتطابق في جملتها مع المصلحة الجماعية، وتضم بالتالي كافة الأفراد في وحدة اجتماعية منصهرة يكمل بعضهم بعضاً بغض النظر عن ألوانهم وأشكالهم وأجناسهم ومعتقداتهم وهكذا... الدولة التي ننظر اليها هنا هي تلك الشركة القادرة على اقناع الناس أن علاقتهم ببعضهم وعلاقتهم بمجلس ادارة شركتهم تتحدد من خلال فهمهم وكشفهم للقوانين الطبيعية وليس من خلال علاقتهم بالحاكم. فمقدار قوة العلاقة أو ضعفها يقاس بناء على فهم القوانين الطبيعية والعمل بمقتضاها، ولا يتوافق الإنسان مع إدارة شركته فحسب بل، وهذا الأهم، فإنه قادر على التصالح مع ذاته ومع غيره ومع عمله ومع الطبيعة وقوانينها ومع عالم ما بعد الطبيعة أيضاً. الدولة هنا هي القادرة على أن تخلق أفراداً أمناء على ذواتهم قادرين على تجاوز أنفسهم، يفهمون ويعرفون ما يريدون وما لا يريدون، يعيشون في زمان ومكان غير خارجين عليهما، لهم بداية ولهم نهاية يسيرون من نقطة إلى أخرى من أجل تحقيق أهداف من خلال فهمهم للقوانين العلمية الواقعية، وليس من خلال القوانين الخارجة على نطاق الكون. الشركة هنا هي تلك القادرة على أن تسن قوانين حافظة للحرية الفردية والمساواة والعدالة القانونية لكل فرد فيها ذكراً كان أم أنثى، طفلاً رضيعاً أم طاعناً في السن... الخ.

تحويل الدولة الى شركة

أولى القضايا التي لا بد من النظر فيها للخروج من الورطة العربية هي كما ذكر سابقاً أن تتقلص الدولة لتصبح مجلس ادارة تعمل كشركة هدفها الأول والأخير هو الربح المادي والمعنوي. وتحصل على الربح المادي من خلال ضرائبها التي يدفعها المواطنون، وتحصل على ربحها المعنوي من خلال ولاء الأفراد وانتمائهم إليها واعتبار أنفسهم أعضاء مشاركين في الشركة الجديدة التي يطلق عليها اسم الدولة. أما ثانية القضايا التي لا بد من النظر فيها فهي قضية عتق الإنسان المواطن أو تحريره بمعنى أن تبنى شخصية للمواطن الحر بمعزل عن كونه موظفاً للدولة، وهذا يعني بطبيعة الحال ان تباع مؤسسات الدولة بكاملها وعلى رأسها الإنسان.

فمثلاً:

تستهلك المؤسسة العسكرية نصف الدخل القومي لكل دولة عربية على حدة على الأقل. وقد أثبتت المؤسسة العسكرية العربية منذ أن استقلت دولها على أنها لم تقم بالغرض الذي من المعتقد أنها تقوم به وهو الدفاع عن الأرض والإنسان المواطن. ولكنها قامت بفعل واحد فقط دون سواه وهو الحفاظ على أمن واستقرار النظام السياسي القائم حتى ولو كان هذا على حساب المواطن. وحيث انه لا يوجد احصاءات دقيقة في العالم العربي عن أعداد السجناء المناوئين لأنظمتهم السياسية، فإنه من الصعب التحدث بلغة الأرقام. إلا أن التقارير الصادرة عن منظمة العفو الدولية والمنظمات غير الرسمية الأخرى تشير بوضوح إلى الحالات الكثيرة التي يتعرض فيها الأفراد إلى اهدار حقوقهم الإنسانية. فإذا كان الهدف من وراء المؤسسة العسكرية حماية الأرض والمواطن نظرياً وقتل المواطن وتدجينه ومحو جوهر وجوده عملياً، فالأمر جار في الدول العربية كثيرة العدد، وهي ورطة ومأزق إذا كانت تجهلها الدول العربية فتلك مصيبة، وإن كانت تعلمها فالمصيبة أعظم. وأغلب الظن أن الدول العربية تدرك هذا الأمر جيداً. فإذا أرادت الخروج من مأزقها، فإن كاتب هذا المقال يقترح تسريح الجيش لينخرط في أعمال إنتاجية حرة ليخفف من العبء على الدولة، ويساهم أفراده في دفع ضرائب بدلاً من أن تدفع الدولة رواتبهم وتشكل منها عائقاً يكلفها الكثير دون جدوى.

وإذا أرادت الدولة فعلاً أن تدافع عن الأرض والوطن والإنسان ونظامها السياسي، فهناك طريقة أفضل للقيام بهذا العمل وهو أن تدرب أفرادها القادرين على حمل السلاح (لنقل بين سن ١٥ - ٤٥) بمعدل يوم واحد في الشهر، يقسمون حسب وحدات ويقومون بواجبهم الدفاعي عند الحاجة. لقد ثبت من خلال التجارب التي خاضتها الجيوش العربية، انها كانت جيوش مرتزقة اتخذت من مهنة الجيش وظيفة. وفي الاعتقاد أن الدفاع عن الأرض والوطن والمواطن لا يتم من خلال موظف ينتظر مرتباً عند نهاية كل شهر، فعندما يدخل هذا الأخير المعركة يكون نظره موجهاً إلى من سيعيل عائلته من بعده إذا تقدم خطوة إلى الأمام وواجه العدو وقتل في ساحة المعركة. ولذا فالتجارب تشير إلى هروب الجندي العربي من معاركه لهذا السبب وبخاصة ان نظام الضمان الاجتماعي غير معمول به في معظم الدول العربية. إن تدريب المواطن على حمل السلاح جنباً إلى جنب مع وظيفته العملية المنتجة تجعله معيلاً للشركة - الدولة،

ومشاركاً بها، ولا يعتبر مجرد رقم عددي تحركه أجهزة الأمن القمعية التابعة للدولة.

ومثلاً:

المؤسسة التعليمية قد تكون المؤسسة التي تلي المؤسسة العسكرية في نفقاتها المكلفة للدولة والتي تضم آلاف المدرسين والمدرسات والهيئات الادارية، والتي تنظر إلى التعليم وعمليته بمنظار مرتزق أيضاً تماماً كنظرة الجندي في المعركة. فإذا كان للجندي في الحرب دور بارز، فإن دور المدرس لا يقل أهمية عن دور الجندي. والمناهج التدريسية مناهج لا تزيد عن كونها برامج لمحو الأمية. وفي هذه الحالة وحيث ان ادارات التربية والتعليم العربية تنظر إلى مناهجها القائمة على الحفظ والتكرار الذي لا يجدي نفعاً، فمن الأفضل أن تنسحب هذه الادارات من معركة التعليم وتحول جامعاتها ومدارسها ومعاهدها إلى مراكز تعليمية خاصة. وما على الدولة إلا أن تتخلص من عدد هائل أيضاً من المدرسين. وبتحويلهم إلى المدارس الخاصة تحصل على ربحها المادي وتزيل عن كاهلها عبئاً آخر كبيراً. وعلى ادارتها أن تراقب تغيير المناهج التدريسية بحيث تتحول من كونها مناهج تكرارية تعتمد على الحفظ والتكرار، إلى مناهج تهتم بخلق عقل نقدي قادر على تحليل المعطيات وقادر على تركيب المعلومات بطريقة نقدية تؤهلها للتعايش مع تطور المجتمع الجديد.

ومثلاً:

المؤسسة الخاصة بالتجارة والصناعة أو تلك الخاصة بالزراعة أو ما يسمى بمراكز البحث العلمي، هي مؤسسات إذا تحررت من سطوة الدولة وجبروتها وتحولت إلى شركات منتجة، هي مؤسسات إذا تحررت من سطوة الدولة وجبروتها وتحولت إلى شركات منتجة تعمم الفائدة ليس على المواطن فحسب، بل على الدولة أيضاً. إن تحويل هذه المؤسسات إلى شركات يؤهلها دخول عصر العلم الذي تلهث الدول العربية خلفه منذ أمد طويل. فالعلم العصري لا يتم إلا من خلال الشركات التي تعمد إلى الربح وإلى الإنتاج بناء على العرض والطلب. لقد كان العلم هواية قبل ظهور الشركات. وكان بالإمكان أن تظل النظريات العلمية رجماً بالغيب لو لم تظهر الشركات القادرة على الإنتاج والتوزيع والمنافسة التي تهدف إلى التطوير. الشركات هي التي تدخل عصر العلم وتتعرف عليه وهو الذي لا تراه الدول ولا تسمع به. وستظل الدول العربية واقفة بانتظار الخروج من ورطتها، ولن تخرج طالما أنها غير قادرة على دخول عصر الشركات، ولا تقدر الوصول لذاك المأرب، طالما ظل مواطنها ملكاً لها توظفه متى أرادت، وتحرمه عمله متى شاءت، وتتبنى فعل الكينونة الإلهي وتعمل بموجبه. ستظل الدول العربية في ورطة طالما أن مواطنها مملوك غير محرر وتعتبره أغلى ما تملك، وتعلمه كيف يكون خانعاً مطيعاً لقوانين وآراء اسطورية غيبية لا تمت إلى الواقع بصلة على الاطلاق.

ما الذي يترتب على هذا الوضع الجديد؟ فعلى الصعيد الاجتماعي تتحول الحياة الاجتماعية من حياة جماعية تسودها العلاقات القبلية وتتشابك حياة الأفراد فيها ويتدخل بعضهم في شؤون البعض الآخر، إلى حياة فردية يكون الفرد فيها مسؤولاً عن نفسه وعمله ويكمل عمله عمل الآخرين. ويتنافس الأفراد مع بعضهم بعضاً في الانتاج، وتتنافس الشركات مع بعضها بعضاً في تقديم أجود الخدمات، لأن الأمر يتعلق بموضوع الربح والخسارة. إذا أراد الفرد الحصول على خط تلفوني في الوقت الحاضر فعليه الانتظار حتى تؤمن مؤسسة المواصلات السلكية واللاسلكية هذا الخط الذي يخضع غالباً إلى الوساطة وعدم نظرة المسؤول لحاجة المواطن، بينما إذا كان الأفراد هم المسؤولين ويهمهم الربح في الدرجة الأولى فإنهم يتصارعون إلى تمديد الخطوط الهاتفية لكل منزل من المنازل، وما ينطبق على هذا يمتد ليشمل الزراعة والتجارة والتعليم والخدمات الطبية. بعبارة أخرى، ان النظرة هنا تدعو إلى تملك الأفراد للمصادر المتوفرة أو التي يمكن تطويرها عوضاً عن الدولة. ولا يتم مثل هذا الأمر إلا إذا تحرر الأفراد من ربقة الجماعة أولاً وربقة الدولة ثانياً.

وعلى الصعيد الاقتصادي، فهذا الأمر يؤدي إلى تحرير الفرد اقتصادياً، ويصبح مستقلاً قادراً على صناعة قراره بذاته دون الرجوع إلى غيره. لقد تعود الفرد العربي، ذكراً كان أم أنثى، بأن لا يتخذ قراراً بمفرده، بل لا بد له من استشارة رب الأسرة أو الأخ الأكبر أو المسؤول عن عائلته في الدرجة الأولى، قبل اتخاذ القرار. فهو أو هي لا يقويان على اختيار نوع الدراسة التي يريدانها، ولا على اختيار شريك الحياة إلا بموافقة ما يسمى بولي الأمر. ان التحرر الاقتصادي يخلق الفرد المستقل. وهذا الفرد لا يخلق إذا كان تابعاً للجماعة أو للدولة. وللعنصر الاقتصادي أهمية كبرى في خلق شرخ كبير في الحياة القبلية العشائرية التي يحياها العالم العربي. ان الاستقلال الاقتصادي قادر على خلق مجتمع جديد تسوده الفردية المبدعة التي تنظر إلى المصلحة الذاتية وتبني المستقبل خلافاً للحياة الجماعية التي تصنع الفرد في اطار يصعب عليه الخروج منه، ويبقيه محشوراً في الماضي مع الأموات ولا تستطيع النفاذ به إلى المستقبل بل تجعله لا يفكر إلا في أمرين اثنين فقط: الحياة مع الأموات في الماضي أو الحياة مع الأموات في فترة ما بعد الموت. وفي التفكير في قضايا أقرها التراث وهي الجنة والنار وهما مفهومان يصعب على المرء أن يركز على غده لأجلهما.

وعلى الصعيد السياسي يتحول الفرد إلى مشارك في الشركة السياسية. فهو حاكم مرة عندما يشارك في صناعة القرارات ومحكوم مرة أخرى عندما يتحول إلى مواطن عادي يلتزم بالقرارات، ويتحول الدستور من اطار نظري جامد لا يعتريه الخطأ من أي جانب، إلى دستور عملي مرن يتفق مع التطورات القائمة والسياسات الحديثة، ويشعر الفرد باستقلاليته ومكانته. والأكثر من هذا وذاك يدرك أنه ليس غريباً عن ذاته وعن نفسه وعن عمله وعن الآخرين.

وعلى الصعيد العلمي، فإننا لم نعد (نحن الذين عشنا من قبل ثلاثين أو أربعين عاماً ولم يعد علمنا كعلم تلك الفترة، ولم تعد الأشياء هي الأشياء، ولم يعد عقلنا نفس العقل، كما لم تعد العلاقات هي العلاقات، ولم تعد عقليتنا القديمة التي تملك الحقيقة، والتي تميز بواسطتها بين الخطأ والصواب) قادرين على مواجهة واقعنا الجديد، أو قادرين على القيام بعملية التوفيق والتلفيق بين الماضي والحاضر. ولا يستطيع أحد أن يعيننا غير أنفسنا. علينا أن نميت في أنفسنا الإنسان التوفيقي التلفيقي كما أماتت الثورات العلمية عقل

(١) أدونيس. الثابت والمتحول ج ١، ص ٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٧ و٢٨.



ونفس العصور الوسطى. لم يبق أمامنا خيار سوى اتباع الثورة العلمية التي أثبتت جدارتها أمام بقايا إنساننا اللاعلمي واللاعقلاني المتهلهل الآيل إلى السقوط. علينا أن نسكن الإنسان العلمي الحديث في أنفسنا على صعيد الممارسة العملية واليومية. وعلى صعيد الفكر فإننا ندعوكم إلى الجرأة والشجاعة بالاعتراف أن لا مكان لنا إلا من خلال المنهج العلمي الجديد الذي لا يعترف بوجود حقيقة ولا يعترف باحتكار الصواب على الاطلاق. والمطلوب منا هو ملاحقة آثار التقليد فينا والعمل على التخلص منه ومنع دخوله إلى مكاتبنا وبيوتنا وغرف الدرس في مدارسنا ومعاهدنا وجامعاتنا، حتى لا يجثم على قلوبنا ونظل متقهقرين إلى الأبد.

دخولنا عصر العلم يعني تخلصنا من عصر الضيق الجاثم والكاتم لأنفاسنا: فأكلنا وشربنا ضيقان، وتفكيرنا وافقنا ضيقان، وعدلنا ومصيرنا ضيقان، وحياتنا ومماتنا كذلك. فلنفتح النوافذ والأبواب فقد قتلنا الضيق. ولنفتح الأرض والسماء لقد أماتنا الضيق. ولنكتب منهاجاً جديداً ولنقرأ قراءة جديدة قبل أن يفتك بنا العماء والخواء.

للتخلص من عصر الضيق علينا أن ندخل عصر العلم. ولا يمكننا دخول عصر العلم إلا إذا دخلنا عصر الشركات. وعلى الدولة أن تتحول إلى شركة، وعلى القبيلة أن تتبعثر عشائرها وبطونها وأفخاذها لتكون فروعاً للشركة التي لا يحكمها سوى مجلس ادارة الشركة المنتخب من العامل والمزارع والطالب والمدرس والتاجر. وحتى تتحول الدولة إلى شركة، فلا بد لها من بيع أو عتق أعز ممتلكاتها وهو الإنسان. لا تدخل دولنا وجامعاتنا ومؤسساتنا عصر العلم إلا إذا تحولت إلى شركات. فالشركات وحدها قادرة على دخول عصر العلم واكتشاف خباياه، فلقد كان العلم هواية قبل مولد الشركات وكانت نتائجه حبراً على ورق. فنظرية التوتر الضوئي مثلاً كانت ستظل حبراً على ورق أو رجماً بالغيب لو لم تصنع شركة اديسون المصباح الكهربائي. الشركات هي التي سخرت نتائج العلم لتغيير وجه الأرض.

لا تستطيع دولنا وجامعاتنا دخول عصر العلم طالما هي غير قادرة على دخول عصر الشركات، وذلك بسبب الادارة القائمة الآن. فأموالنا في أيدي حكوماتنا، ونحن من أملاك دولنا. وفي مثل هذه التوليفة البنائية الهندسية لا يكون المواطن الفرد شريكاً مساهماً في شركة الوطن بل ممتلك فيه. «وقد تقف جامعاتنا ألف قرن آتية دون شم رائحة عصر العلم أو دخوله، لأن باب العصر العلمي لا يفتح لإنسان صاحب عقل غيبي. ولا بد من أن يسمع حارس باب عصر العلم كلمة السر، وكلمة السر هي الحرية: الحرية في اطلاق سراح المواطن وما له من سجنها الطويل الموجود في سجون الدولة. وانهاء عصر الاقنان والاقطاع وملكية الإنسان للإنسان»، على حد قول الصادق النيهوم في احدى اعداد مجلة «الناقد». العقل النقدي لا يوجد ولا يتواجد إلا في جو علمي ولا يقوى على التفاعل مع غيره إلا إذا توفرت الحرية الفردية التي تتوافق مع المصلحة الجماعية. ولا يتم هذا الأمر إلا إذا وقفت الدولة مع مواطنيها على قدم المساواة، وتخلت عن عنصريتها المستمدة من التراث العربي الذي يشكل العقبة الكأداء أمام أي تغيير أو تقدم. □





آراء

حداثة متوحشة

عبد الله زريقة
المغرب

■ إن الكلام عن «الحداثة» هو مثل القيام بـ«فرقعة الرمانة» - على حد التعبير المغربي - أي الكلام عن «كل شيء»، فحينما نريد الحديث عنها من الجانب الإبداعي، تتبدى أمامنا كل جوانبها الأخرى (الفلسفية والفكرية والحضارية...)، بل يبدو الأمر وكأننا من «عهد قديم ومتداع»، نعاين عالماً جديداً كل الجدة. ثم حين يكثر الكلام عن مسألة ما، فإنها تصبح جد ملتبسة، بل في بعض الأحيان لا تعني شيئاً على الاطلاق، وخصوصاً مسألة «الحداثة».

فنحن لا يمكن أن نكون رؤيا عنها بدون أن يكون لنا أساس فلسفي قوي، لأنها كرؤيا هكذا متبناة - رغم أنها الآن متجاوزة في العالم، وهذه مسألة أخرى دالة جداً - لن تزيد أو تنقص شيئاً، بل سيستمر الابداع في العالم العربي بها أو بدونها. لأن الابداع هو الآخر يحتاج إلى «استفزاز فلسفي»، وان «تحك رأسك» مرات ومرات. وحينما نبلغ «اللاشيء» مثلاً، نصل إليه بعد جهد وعناء، ونصل إليه وقد امتلأنا به، وليس كخواء فارغ تماماً، ولا يعني أي شيء. بل حتى لغتنا ستتسع وتنطلق، بدل ان تجرجر كل التابوات (Tabu) المختزنة فيها والقدسيات العالقة بها، لأن أية لغة ليست «سالمة» و«صحيحة» و«تصلح لكل شيء»، فاللغة هي ماذا تريد منها وكيف تخرجها من بين أشواك جسدك وجهنم ذاكرتك. أي ان «الحداثة» أيضاً، هي حداثة ما نقوله، والكيفية التي نقوله بها. وبهذا المعنى، لا يكون الابداع إلا إضافات على إضافات، حتى ولو كان المنحى الأخير لما يُبْدَعُ هو فقط بياض على بياض. لكن ليس أي بياض بياضاً، ولا كل أبيض هو أبيض حقاً.

وهنا لا بد أن نشير إلى أن الكثير من الفلاسفة هيأوا لابداعات هائلة وحاسمة، فلا يمكن تصور كافكا مثلاً بدون نيتشه وشوبنهاور ولا يمكن تصور السوريالية بدون كانط وهيجل وماركس ونيتشه وفرويد، والعكس في بعض الأحيان صحيح هو الآخر، فبصمات هولدرين واضحة في فكر هايدجر مثلاً، وادغار ألان بو ساخر في «رسالته المسروقة» في «كتابات» لاكان، ودستويفسكي وفرويد،... أي هناك «تبادل» بين الابداع والفلسفة والعلوم الإنسانية الأخرى.

والحداثة بهذا المعنى هي ما تعطيه وما تأخذه من أساس فكري آخر، وليس ان تستنفد ذاتك إلى آخرها، أو تتقوقع داخل «هويتك» المحدودة أصلاً، فلا معنى لـ«خصوصية» ليس لها امتدادات وانفتاح على مستويات فكرية أخرى. أي ان تملأ «الثغرات» التي تحس بها في وجودك، وتفتح أنفاق ذاتك على الذوات الأخرى وفي مجالات متعددة، وتترك كل الأسئلة مفتوحة على أسئلة الآخرين. وبهذا المعنى لن تفكر فيما يسمى بـ أزمة الهوية، فـ«هويتك» ليست سوى هذه البصمات التي يتركها وجودك من خلال معاناتك. أي كيف أعطيت لوجودك معاني جديدة وصوراً أخرى وأسئلة أخرى. ولذلك فـ«هويتنا» هي في مدى إضافاتنا في هذا العالم، و«الهوية» التي لا تضيف، لا تعني شيئاً الآن. بل لا مجال لتمطيط هذه «الهوية» ومحاولة توسيع مجالها الضيق أصلاً. العالم موجود أينما كنت وتواجدت. ثم ان العالم ليس موجوداً بدونك. والعالم ليس هناك، وأنت لست هنا وحدك. العالم وجود يضيق بقدر ما تضيق أسئلتنا ويتسع بقدر ما تكبر أسئلتنا.

لذلك لا مجال لـ«تفكير توفيقي»، أو محاولة احياء شيء ميت (هذا النمط من التفكير جر علينا ويلات لا حصر لها وما زلنا نعاني منها حتى الآن). ثم ليست «الحداثة» هي ان «الغرب» مثلاً «فَكَّرَ ويفكر»، واننا نكتفي بمسايرته والاقتيات منه، وان «الحداثة» موجودة هناك سلفاً. «فحداثتهم» لن «تتبادل» معنا شيئاً ان نحن لم نمدها بشيء، فهي الأخرى لن تستقيم بدون «حداثات» أخرى مغايرة ومختلفة (وهذا جد واضح على الأقل في مجال التشكيل حيث هذا «التبادل» الكبير من قارة إلى قارة ومن محيط إلى محيط). ثم ان هذه القضية حسم فيها جوته في «ديوانه». الشرق والغرب متداخلان في مجال الكتابة والفن عموماً، و«متصارعان» في السياسة والاقتصاد على سبيل المثال. ثم ان العديد من الكتاب الغربيين لم يكن لهم ان يصلوا إلى تلك «الحرارة» في كتاباتهم لو لم يصلوا إلى «فقر ونبل» الشرق - على حد تعبير أندريه مورو - ومن بينهم جيرار دو نرفال، وإلياس كانيتي... والعكس أيضاً صحيح، فالعديد من كتابنا فتحوا أراضي جديدة في كتاباتهم حين لمسوا أراضي أخرى، واستنشقوا هواءات أخرى. بل ان «الغرب» يقتات من «غُروب» أخرى. فالبعض يمد البعض الآخر. ولا مجال هنا لأخذ موقع المتفرج أو المتذهل أمام الآخرين. فأنت الآخر آخر. لذلك يمكن فهم هذا «النقد العربي» الذي لا يمكن ان يوجد هكذا بقرار من فوق. ثم ان «حداثتنا»، لا يمكن ان توجد بدون أساس نقدي، الذي هو نفسه لا يمكن أن يوجد بدون أساس فلسفي قوي يسنده ويدعمه. بل لا يمكن للابداع نفسه أن يتقوى هكذا من فراغ. الحلقات مترابطة، وتصب في بعضها البعض.

ثم إن «الحداثة» هي الفصل والحسم في ما نعنيه بـ«قديم»، و«حديث»، وفي متى يبدأ «حديثنا»، ومتى ينتهي أو لا ينتهي «قديمنا». فـ«الحداثة» بشكل من الأشكال مفهوم جديد، رغم ان عمقه موجود في كل ابداعات العصور الأخرى. و«الحداثة» موجودة منذ ان خطا الإنسان أول خطوة. فلا يمكنه أن يتقدم خطوة بدون أن يطأ أرض «الحداثة». لكن «الحداثة» في تقدمها، تترك وراءها أناساً ومفاهيم وأشياء تآكلت أو ماتت. لكي تكون هناك «حداثة»، لا بد ان نلمس وجود «قديم» وزائل. لا بد أن نطوي زمناً أو «أزماناً»، أي حين تصبح هذه «الآن»، محملة وحابلة بكل شيء. حين تصبح «الآن» في مستوى «التراث»، بل تصبح هي «المستقبل»، وتكون علاقتنا بهذا «القديم» علاقة لها بعد ميتافيزيقي جيل، نمرغ فيه أسئلتنا وحماقاتنا، ونحاول كذلك رؤيته في لحظاته هو، في آناته (ج. آن)، ونتذوقه بأحاسيسه هو، ولا نلبسه أي شيء، ولا نملؤه بشيء (كما رأى نيتشه الفلسفة اليونانية وأخلاقها مثلاً). أي تكون علاقتنا

به علاقة حرية وتجاوز أيضاً، وليس كمركز يجرنا ويجذبنا إليه، بل يصبح الحاضر هو منزلنا الذي نأوي إليه في الأخير.

لذلك وجب طرح السؤال: «حداثة» بالنسبة إلى ماذا؟

ماذا نريد أن نتجاوز؟ ولا يجب أن نخشى أي شيء في هذا السؤال. حتى ولو كان الأمر يتعلق بتجاوز كل شيء لدينا ولديهم. فلا تأخذ «الحداثة» معناها إلا إذا كانت لك إرادة تجاوز نفسك وما حولك إذا بدا لك ذلك. وقد يكون التجاوز هو «الخروج» مما أنت فيه، و«تغيير الحياة» - على حد تعبير رامبو - ففي حالات كثيرة تكون «الحداثة» هي الشعور بضيق التنفس وبتفاهة ما حولك، وان الإلغاء هو السبيل للخروج من نفق الزمن المكرر والرديء. بل ان الذين قاموا بـ«حداثات» في تاريخ الأدب والفن المعاصرين، لم تكن لهم «إقامات» مريحة في الزمن والمكان، بل حتى رؤوسهم لم تكن تسعفهم (آرتو، لوتريامون، إدغار آلان بو، فان غوغ...).

أي ان أول شيء يجب تغييره هو رأسك أولاً، بل حتى ذاكرتك التي يمكنها أن تلعب ضدك، بل حتى «التاريخ» يجب معاملته كقوة أخرى ضدك.

كل «حداثة» ستفقد «حرارتها» و«عنفوانها» مع الزمن، فهذا الأخير حامل للتكرار واللاجدوى والشعوب بالتفاهة، وستنبعث منها رائحة التعفن بعد ذلك. ولكن أن تحاول جعلها «حداثة» «متوحشة»، لا ترحم حتى الذين سيأتون من بعد: «حداثيو المستقبل»، فالتفاهة أكثر مما نتصور، والمهازل في كل مكان. أي، حداثة لا ترتاح إلى أي شيء يلوح أمامها، وانما كَمُدَمِّرَة قد تدوس حتى جسدك لتترك وراءها طريقاً قد يسلكه آخرون أو لا يسلكونه. □

الفئة الناجية!

حواس محمود
سورية

■ حتى الآن لم يتبلور النظام العالمي الجديد، ولم تتضح أبعاده وتجلياته وآفاقه المستقبلية، بالرغم من ذلك فإن الجدل والنقاش محتدم كثيراً، بين المفكرين والباحثين والمثقفين العرب، وهؤلاء المثقفون والمفكرون ينقسمون في موقفهم من النظام السائد الجديد، إلى ثلاث فئات، حسبما أرى ذلك:

الفئة الأولى: وهي الغالبة والسائدة على الساحة الثقافية والفكرية العربية، تنظر إلى النظام العالمي الجديد وفق منظار سلبي، تجد فيه كل الشرور والأثام وتبين من خلال كتاباتها، بأنه قد جاء ليعمل ضد المصلحة العربية، بالقيام بأعمال عسكرية عدوانية، تمثلت في التواجد العسكري لدول التحالف في الخليج العربي خلال الحرب الخليجية الثانية، التي حدثت عندما قام الجيش العراقي باحتلال الكويت، وكذلك قيام هذه الدول - دول التحالف - بحملة التهديدات لليبيا بسبب أزمة لوكربي وتشجيعها لمفاوضات السلام بين دول المواجهة واسرائيل، إلى غيرها من المخاوف والأفكار التي تتركز على إلقاء مسؤولية كل مصائب الأمة العربية، وكوارثها على عاتق النظام الدولي الجديد، المتمثل بزعامة الولايات المتحدة الأميركية كقطب عالمي وحيد، بعد غياب الاتحاد السوفياتي السابق. وهؤلاء يبنون آراءهم ومواقفهم هذه بالاعتماد على الشعور الأعمى والعاطفة الساذجة بعيدين عن المنطق العقلاني والمحاكمة العلمية والموضوعية للأمور والأحداث التي تجري من حولهم، ودون تقديم أي حل أو برنامج أو خطة عمل للتكيف أو لمواجهة هذا النظام.

الفئة الثانية: وهي على النقيض من الفئة الأولى، تتفاءل كثيراً ببروز نظام عالمي جديد، يتم فيه حل المشاكل الاقليمية، وتمنع فيه الديكتاتوريات - (التي تربّت - تشديد الباء - على دعم القوى الكبرى ابان الحرب الباردة) - في المنطقة/ النموذج العراقي/ من التفرد والتوسع وقمع الشعوب وانتهاك حقوق الإنسان واحتلال أراضي الغير بالقوة والسلاح، وهذه الفئة تمدح النظام العالمي الجديد بدون ذكر أي سلبية فيه، وهؤلاء أيضاً يبنون مواقفهم على الشعور والعاطفة دون امتلاك أفق رؤيوي مستقبلي، يستطيع تحليل الأحداث والمتغيرات العالمية، وتشكيل موقف علمي رصين، قادر على الصمود والاستمرارية في خضم متغيرات وتطورات العصر، ان هؤلاء يتخذون هذا الموقف التفاؤلي كحاصل لتضررهم من النظام العراقي وهم يتهجمون على النظام العراقي ويؤيدون الموقف الكويتي، وهنا لا بد من التأكيد بأنه إذا كان مثقفو الفئة الثانية لا يذكرون حتى سلبية واحدة للنظام الدولي الجديد، فإن مثقفي الفئة الأولى لا يذكرون ولا إيجابية واحدة لهذا النظام، وبنظري - فإن الموقفين يفتقدان الموضوعية، وهذا ناتج عن تراكمات كبيرة وخلط هائل لأفكار متناقضة، خاطئة، تنتج وعياً ناقصاً ومبتسراً للحدث السياسي، خاصة إذا كان هذا الحدث يتمثل بجملة من المتغيرات الدولية السريعة المتتابعة، وتجدر الاشارة إلى ان الفئة الثانية تنبهر بما تظهره دول التحالف الغربي من مبادىء إنسانية أو بما تدعيه من مبادىء جديدة لحفظ أمن الشعوب والدول والديموقراطية والتعددية وحقوق الإنسان، ويؤدي بها هذا الإنبهار إلى اتخاذ الموقف الخاطىء، والذي يفتقد الرؤية الصائبة المنطقية إلى الأحداث والمجريات، المحلية والاقليمية، والدولية.

بينما الفئة الأولى تأخذ موقفها نتيجة لردة فعل سلبية وسوداء، وينعدم لديها، الإيمان بالديموقراطية، وكشف الحقائق الموضوعية على الساحة العربية والدولية وهي أسيرة موقفها المنغلق المتزمت تجاه التطورات الايجابية الحاصلة في سياق النظام الدولي الجديد.

الفئة الثالثة: وهي الفئة القليلة جداً، بالنسبة للفئتين السابقتين، وأعتقد بأنها الفئة الوحيدة التي يمكن أن تسير بصوابية ودقة في البحث والتفكير والتحليل، للمتغيرات الاقليمية والدولية. وهذه الفئة هي التي تقوم بكشف ايجابيات النظام الدولي الجديد وسلبياته على حد سواء، دون ان يكون منطلقها ردة فعل، أو مصلحة آنية، أو انحياز لهذا الطرف أو ذاك. ان مبدأ هذه الفئة هو البحث الدقيق، والعلمي للحدث السياسي على كافة الساحات العربية والاقليمية والدولية هدفها ومنطلقها هو عدم الانحياز إلى أي جهة كانت، مدفوعة إلى تحليل الأحداث بصدق التفكير، ونقاوة الضمير، وإيمانها العميق بتنوير الإنسان العربي بالوعي والادراك الصحيح، بعيدة عن الضبابية، والسرابية/ نسبة للسراب/ والديماغوجيا والانتهازية، وخلط الحقائق وتشويهها. تحلل الحدث برؤية عصرية، تأخذ بالاعتبار كافة جوانب وحيثيات المسألة المدروسة، تاريخياً، وعلى ضوء الواقع الراهن، والانطلاق لاستشراف آفاق المستقبل، بعيدة عن التحيز أو التعصب القومي أو الديني، أو العقائدي. وهي تؤيد وبقوة مبادىء الديموقراطية، وحقوق الإنسان والتعددية السياسية، ليس لشعب أو دولة محددة وإنما لكافة الدول والشعوب، لأن الحقوق لا تتجزأ، والمبادىء الإنسانية العادلة أيضاً تشترك جميع الأمم والشعوب في حق التمتع بها. وستثبت التطورات اللاحقة في العالم صحة موقف هذه الفئة، لأن أي نظام عالمي لا يمكن ان يتضمن في كافة جوانبه، إيجابيات بشكل مطلق، أو سلبيات ولكن يمكن أن تطغى الايجابيات على السلبيات أو العكس... □



انقراض الشعراء!

عبد الغني مروة



■ يتهمني الصديق نوري الجراح، زميلنا السابق في «الناقد»، انني لا أفهم النقد الأدبي وينصحني بعدم التعاطي بهذا الشأن الذي لا يتقنه سوى أربابه من الراسخين في الشعر والرواية.

وقد أختلف مع الزميل نوري الجراح على كل شيء الا على هذه القضية، فأنا أعترف انني لم تمسّني حرفة الأدب ولا أصابتني لوثة الشعر، ولا بليت بهموم قصيدة النثر أو شعراء التفعيلة، وهذا شرف لا أدعيه وتهمة لا أنكرها.

ورغم ذلك فقد حملت من خلال موقعي في «الناقد» أثقال الادباء والشعراء من أربعة أقطار العالم، وأنا سعيد بهذه الحمولة الطيبة، وهي أحياناً حمولة خفيفة على القلب وأحياناً ثقيلة على الدم، لا بل مثيرة للحواس والاعصاب. فليس كل شاعر خفيف الدم، رغم شفافية الشعراء، وليس كل أديب مهضوماً، وليس كل روائي يبعث الأنس في وحشة الدهر! ورغم ذلك فأنا أحبهم كلهم، وأتمنى لهم الخير، وأدعو الله أن يلهمهم الكثير من الابداع، وقليلاً من التواضع!

أقول هذا، وانا أتابع منذ سنوات، الحركة الأدبية في العالم العربي، ولا أفهم لماذا يحقد شاعر على آخر أو يتحزب ناقد لشاعر ويهاجم آخر والقيامة قائمة والكل يرثي والكل يمدح.

وكنت دائماً، أتساءل في قرارة نفسي، وتراني اليوم أسأل الآخرين، وفي العلن، على صفحات «الناقد»، ماذا حلّ بالشعر وأين راح الشعراء أو بالحري ماذا حلّ بالشعر وماذا فعلنا بالشعراء!

والشعر الذي أعنيه وأقصده هنا، ليس شعر الحداثة ولا شعراء «التفعيلة» ولا ناظمي قصيدة النثر، وانما شعراء العربية الذين كانت «تعرف البطحاء وطأتهم، والسيف والرمح والقرطاس والقلم»!

فهل يعقل مثلاً، ان منابر الاعلام العربية من صحف ومجلات، و«الناقد» بينها، لم تجد خلال السنوات العشر أو العشرين الماضية سوى عدد قليل جداً جداً من شعراء «فعولن فاعلن» وان عدداً كبيراً من المطبوعات اليومية الشهيرة لم تنشر قصيدة عمودية واحدة طوال خمس سنوات أو أكثر واذا نشرت فإنها تنشر قصيدة مدح أو رثاء أو هجاء بينما تمتلىء صفحات هذه المطبوعات نفسها اسبوعياً لا بل يومياً (وبعضها في ملاحق دورية) بالعشرات من «النصوص» التي قرر حفنة من صحافة النقد والثقافة أن تسميها قصائد وتحيطها بهالة من السحر والالهام والماورئيات والغيبيات؟!

وصار يبدو لي، ولأمثالي من البشر الاسوياء، انه كلما ازداد غموض النص وتعقدت الكلمات فذلك دليل على «فطحلة» الشاعر. وصار الابداع مقروناً «بالتجهيل» وفن الشعر معقوداً في أعماق النفس البشرية.

وهكذا، صار رمز الابداع مقروناً، في أكثر الحالات، بأن ترصف عدداً كبيراً من الكلمات دون أن تقول شيئاً، أو اذا قلت فلكي لا يفهمك أحد، واذا لم يفهمك أحد فذلك يعني انك عصيت على البساطة والعفوية مما يعني، بشكل أو بآخر، انك شاعر كبير!

يبدو لي اننا نواجه اليوم «رقابة» من طراز لم يكن مألوفاً من قبل، إنها رقابة «ذوي القربى» أو رقابة محترفي النقد والكتابة في الصحف على مختلف أشكالها. وهم مجموعة محدودة لا تتجاوز العشرات تتربع على سدة عرش الثقافة في صفحات الثقافة العربية التي تحرص المطبوعات العربية على اختلاف مصادرها ومشاربها على اصدارها.

هؤلاء الزملاء متواطئون، من حيث يدري بعضهم، ولا يدري الكثير منهم، في «تأطير» الثقافة العربية ولا سيما الشعر العربي في اطار ما يسمى «بالحداثة» والتعتيم على أي شكل آخر من أشكاله يعكس الاستمرارية في ثقافتنا العربية. ولعمري لماذا تقتصر «الحداثة» على الشعر غير الموزون وغير المقفى، كما تحاول الصفحات الثقافية أن توحي بشكل مباشر وغير مباشر. ولماذا يشعر واحدنا

بالحرج والخجل إذا حاول أن يعبر عن اعجابه بالشعر العمودي، وشعر الشعراء المجددين الذين طوروا في شكل القصيدة ولم يعدموا الوزن والقافية والجرس والانسياب؟!

ولعل الظاهرة الملفتة في هذا الشأن، وقد أكون مخطئاً في اجتهادي، ان الصحافة العربية «المدجنة» في الواقع أو التي تطمح الى «التدجين» تبدو راضية مرضية بهذا التدبير المريح. باعتبار ان أكثر شعراء «الحداثة» يصرفون طاقاتهم في التعبير عن أعماق النفس البشرية وعن متاهات بعيدة، في كثير من الحالات، عن السياسة وهموم الحكم والمعارضة والمشاكل الأنية المباشرة.

وبالمقابل، نرى ان هناك موقفاً غير معلن، ولكنه فاعل ونشيط في التعتيم على شعراء معاصرين كبار لا ينتظمون في «جوقة» الحداثة لا بل يتمردون عليها، ونرى رقابة فاعلة وربما «مشبوهة» من طرف أركان الصفحات الثقافية العربية لتجاهل هؤلاء الشعراء أو في أحسن الحالات مهاجمتهم وانتقادهم وفي أسوأ الحالات شتمهم والتعريض بسلوكهم.

أنا بصراحة، أتذوق شعر نزار قباني وأتفاعل مع شعر سعاد الصباح، ومعجب بشعر أحمد مطر ويطربني مظفر النواب على عكس زميلي نوري الجراح. فهو لم ير في شعر أحمد مطر، سوى ممالأة للجماهير (كما كتب يوماً في جريدة القدس)، ويعتبر ان شعر نزار قباني قد تجاوزه الزمن. ويشم رائحة النفط في شعر سعاد الصباح. ومع ان الزميل نوري الجراح صار معجباً كل الاعجاب بما يسميه «الشعر السعودي المعاصر» ويكتب فيه المقالات الطوال (كما كتب في جريدة «الحياة») حتى كأننا وصلنا الى عصر صرنا نتذوق فيه الشعر وننقده على الهوية، مثل الخطف على «الهوية» ومنح التأشيرات على «الهوية» وتوظيف الناس أو قطع أرزاقهم على «الهوية».

أعتذر إلى الزميل نوري الجراح، فهو الأقرب الي، والأعز على قلبي، ولذلك اخترته كنموذج بين الآخرين. ولست أقصد الاساءة أو التجريح بقدر ما شئت أن أعبر عن حالة متفشية في صحافتنا المعاصرة لا بد من اتهامها، لا سيما وانها تقوم بدور لا يقل ضرراً عن مقص الرقيب وعن اغواء «النفط».

لقد كان الشعراء ضمير الأمة في الماضي والحاضر وسيبقون كذلك طالما هناك نفوس شريفة ونفوس ضعيفة. والشاعر العربي بمعناه الكلاسيكي، هو صحافة عصره، وما أحوجنا في هذا العصر الى مثل هؤلاء الشعراء بعدما تم «تغريب» الصحافة عن بيئتها وصارت تغرد خارج سربها أو بالحري تغرد تصفيقاً للأنظمة التي ترعاها بعيداً عن هموم الجماهير وهموم الناس.

أرجو أن لا يساء فهمي، فأنا لست ضد الحداثة ولا من رافضيها، لا بل أبدو أقرب اليها وأستمتع بأي عمل ابداعي مهما كان شكله ومخرجه وكاتبه بعيداً عن التصنيف السهل والمواصفات الجوفاء.

فقد كنت أقرأ نثر يوسف الخال ولا يعجبني شعره وأطرب الى خواتم أنسي الحاج أكثر من قصائده في «لن»، لا بل أرى ان أنسي الحاج قد سما بنثره في «خواتم» الى مصاف أعلى مرتبة من الشعر. وتعجبني مقالات سميح القاسم في «الناقد» أكثر من قصائده في ديوانه «لا استأذن أحداً».

وأعتقد ان جمهوراً كبيراً من القراء يشاركني الرأي بأن نثر محمد الماغوط هو أقوى من شعره، وليس في ذلك عيب ولا انتقاص من قدر أحد. فالابداع لا يحتاج لشهادة النقاد. وكلنا يعرف كم شاعر مبدع أهمله نقاد عصره ثم لمع في عصور لاحقة عندما تحرر الابداع من كابوسهم!

فالمسألة ليست في نشر أو تشجيع أو «ترويج» «الحداثة»، فهذا أمر لا نقاش فيه، والكل يرحب بذلك، ولكن لماذا على حساب الشعر العمودي.

فمن الغريب حقاً، ان تستقبل «الناقد» اسبوعياً ما يزيد على مئة مساهمة أدبية وابداعية من شعراء ومثقفين من مختلف أطراف العالم العربي، دون أن يرد في هذا البريد وعلى امتداد خمس سنوات كاملة، قصيدة عمودية واحدة.

واحد من أمرين، اما ان الشعراء بدأوا ينقرضون، وهذا أمر غير دقيق، وإما انهم يعرفون سلفاً، ان «الناقد» مثل غيرها لن تنشر «أشعارهم» أو انهم باتوا، وسط ذلك السيل العرم في مديح «الحداثة»، يخجلون من رفع أصواتهم!

أنا خائف على الشعر العمودي، من الانقراض أو الضياع وسط طنين المطبلين، وقد كان هذا الشعر، ضمير الأمة، وصوت المعارضة، وصحافة كل عصر. ونحن أحوج ما نكون اليه اليوم وسط ضجيج الاوركسترا الصحافية الواحدة والحان النغم الواحد الذي بح صوته من رائحة النفط والبنزين.

أيهما أقدر وأنقى في تخليد واقع هذا العصر، نزار قباني وأحمد مطر أم نقادنا «الاشاوس» في صحافة اللون الواحد!

رحم الله من قال: «من بيت أبي ضربت»!

قلت قولي هذا، واستغفر الله لي ولكم، والله أعلم. □

«لعينيك تأوي عصافير روحي»

حنان بيروتي
الأردن

■ وحده البحر، يعادل حضورك البهيّ، يعطّر الأشياء بالدهشة، لكَ طعم الجرح في الذاكرة، وملامحك خمرة معتّقة مشتهاة، تلتفّ في دوامة عشقٍ مستحيلة الاحتواء. كفك سنابل مثقلة بغلال الرؤى، وصدرك مرفأ لكنَّ الرحيل إليك مستحيل. تأتي مطهرّاً بالخمر والدموع، طائراً سماوياً شفافاً أضاع طريقه فحطّ على صدري واستراح، أحضنه بألم، أليس الجرح في النهاية يحتضن الخنجر؟! تختزل بصوتك عناد الموج، وحنو النزف، لحظة تعربد طعنات حاذقة، وبابتسامة تلغي لون الأشياء الكئيب، تزفّ وشاح دفء على العالم.

أيُّها المتعب حد البهاء...

أيُّ وجع تمارسه الأشياء ضدي إذ أحبّك كما أحبّك! حبُّك داخلي قنبلة موقوتة للعمر كله! لعينيك تأوي عصافير روحي، ومعك أمارس نزفي بعري حتى قعر الأوجاع. لك في ذاكرتي الف عرس، ولون حداد، وإذ المُ بقايا صوتك تتشكل اصداؤه أنيناً وهديلاً، ترحل دوماً وأعرف لا بد أن تعود.

ناءٍ كوجه الطفولة الملطخ بالمسافات، متوحد بالحزن ومحنىً ببهاء الوطن، كفُّك تحوي وجهي، تتطابق واياه تماماً، بحرٌ ومدى... والمدى لم يُخلق لغير البحر! أوشك أن امضي ودفء كفّك.

أيُّها النابض في كل الأشياء...

عيناك حزن شفيف يتسكع على أرصفة البوح.. ولا ينحني، وللحظات أن تمارس كبرياءها اذ يحطّ صوتك المتعب على راحتيّ دموعاً، لست تدرك لهفتي أن أسدَّ مسامك بأدمعي، ولست تدري انَّ نزفك في محراب حناني نار توجع لكن تطهرني بالفرح! وأعود راعية بدائية الطيبة والشراسة أرعى عشب عينيك بنزف الروح، هو الحبّ اذ يتوهج في صدر انثى، يشقُّ أكمام البوح ليزهرَ بشراسة وجود يتحقق؟!

من أين آتي بأشرعة البوح؟!

الهواء البارد يثقل الروح بالاشتياق. وللمطر طعم النزف، بلحظة مذهلة تحنو السماء وتذرو أنامل الغمام وجه من تحب! يستنبت في الأعماق عطشاً لدفء شفيف، كأس شاي مزُنر بالرشفات المتهامسة، له وحده أعلن ولائي وانحني، أمارس انسانيتي المغيّبة، تتكىء أحلامي على زندك، وترتشف أناملك أدمعه العالقة بمرآة الروح.

أيُّها المتعب بالمحبة والوطن.. لك كلّ هذا الحنين..

ما زلت طفلاً ترجّل عن ساعدي، خطاً باتجاه شمسٍ تعلن نزفها القاني، تعيد لهذا المدى بهاءه، جرحاً يتمرّد على الوجع اليوميّ، تمعن في الحلم، ولا تنحني، لا تنحني! وأنت تدرك انَّ الطائر الحبيس يخون نفسه حين يغني! ترتدي عري الوطن ويرتديك في لحظة توحّد مستحيلة.

أيُّها المسافر بين النبض والنبض..

وجهك صخب لذيذ يعترك أعماقي، لطفولتك بين انامل الف تشكيل للحب، جنونك يبدر خصب وجوعي مدى، ليس يحويه أطر كون مطعون، لمسافاته شهقة احتضار سريعة، وأنت تعلن انَّ ثمة مسافات مطلقة الجنون والامتداد تسكن الحلم. أنت فجوة صمت في صرخة فجيعة يطلقها الكون منذ الأزل.

أيّها الشاسع فيّ.. المفترس أعماقي لعنة جميلة..

أمارس فقدك كمن يتجرّع سماً في أوج فرحه، صدى ابتسامتك شوكة تترنح فيّ، افتقدك... افتقدك... ألقيها شالاً على كتف الكون، وانتحب بعري، شيء حميم يفقد حضوره في أعماقي، ظلٌّ قاتم يصبغ مساحات العمر، رحيلك حسبته طعنة تعشب فجيعتها لموسم واحد، لكنّه خصب، شرس، يتخم العمر كله، بقعة خاوية تتسع بقسوة، تتدحرج داخلي، تتقلب بألف وجه، والف امتداد للحزن. لحظة تغيب، يشحب لون دمي، تصفَّر أغصان روحي، وتهذي أناملي بجنون، تتلمس دفء حضورك! يشرئب الحنين اليك، يجوس ذكرياتنا الراعفة، أنامل نحّات ترسم شمساً ليس يراها الآخرون!

تتقيأ في الساعات، تسلمني بقرف سجّانة عجوز للجرح الآتي، عيناك مدى قدسيّ مستباح، وسنابل قلبي تدمن الانكسار، وتنحني جذوة القلب للمسّات البرد، وأنت يا أنت.. تمتد هناك باتّساع الجرح في الاعماق، تتكسر أواني العمر، وتذوي بين الضلوع رغبة الاستمرار: تطل من خاصرة الأفق أفعى العبث، تلوح خريطة العمر موشّاة بالتعب.

أيُّها الموغل في الأعماق...

لحظات فقدك وخزات تستفزُّ القلب للنزف... تتشكل بلون البحر، وللبحر رائحة الأشياء مجتمعة، اكوّم فكرة رحيلك، أقذفها، تشرنقني من الداخل لسرٍ ما - يا صديقي - تشتعل ألسنة اللهب على ضفاف الجرح، وتموت سريعاً جذوة الحياة في عيون الفرح!

ويا أنت...!

لا شيء يستطيع أغتيالك في داخلي!

من يستلّ المدى المرصّع بالرؤى والبهاء من جسد البحر! انه المستحيل الوحيد في هذه الفوضى اللاهثة!

حبيبي... وبعد

وكيف أردُّ تفتّق الحنين في جنبات الروح، اليك؟!

وإن لاح في آخر العمر ظلٌ لوجهك، كيف لا أنسى دمي، ونزفي إليك بكل الجراح وكيف أهدهد وجدي عليك... وكيف... وكيف...

ولا شيء يظلّل شقوق الظمأ فيك وفيّ غير خيول السراب! □

سهرة في حديقة اغريقية*

مستقيم محمد
المغرب

■ أوقفني صاحب الرأس الأشيب تحت نخلة وارفة وقال لي: «إذا كان أصل العالم هو الخواء أو الكاووس، فمن أين أتى هذا الصهيل الأزرق؟» ثم قال: «هكذا تمتد خيوط الميتافيزيقا خلف أبواب الشمس القديمة».

ويستمر الشيخ الوقور في مد حبال الفكر الهادىء بين الجبال والمسافات: «إن الهدف من بزوغك فوق هذا الكوكب هو أن تتمتع بضوء هذا الكون القديم. لكن يجب قبل ذلك أن تحمل المصباح في يديك حتى لا تضيع وسط الزحام أو وسط هذا الكاووس الهائل.

«إن الخبز والماء ونبيذ الفلسفة هي زادك الأوحد، فلا تفعل ما بدا لك.

عندما تقعد اللغة في الصفوف الأولى، عندما يسيج المشهد رؤيتك الزجاجية، هنا تحضر الكلمة بكل أجنحتها الثقيلة لتنحاز إلى أرصفة الليل. تحضر الكتابة لتمحو ما تبقى من زبد أو دم متخثر حول الشفتين. ويكون الجسد مرة أخرى أمام جدار قابل للانغراس في محيط الرغبة.

هكذا يتشظى الأسود فوق جسم البياض، وينحسر الماء مرة أخرى وراء صخور الفرحة العارمة. هنا تناديك مرارة المساء الخضراء وراء أسوار الحديقة: «أيها الغجري الذي يطارد الهواء من المغاور والردهات السرية! أين وردة الروح القديمة التي بحث عنها انكيدو في وهاد المسافات السحيقة؟».

بين أعشاب الحديقة، جرّبتُ كلاماً يحترق، يصير إلى رماد، يختلط بدم الفورة. تلك أشيائي الموعودة. وها هي على الفراش تحتفل بلحظة الولادة الأخرى. ناديتُها:

«لا تصالحي جنون الوقت، إن ذخيرتك من الذهب الذي لا يذهب».

في عنفوان المسير سقطت أضراس الهجرة، بين النخيل وتفاصيل الليالي الشريدة. وأرخت الألوان جدائلها على صفحة الزمن العتيق.

قال الأبيض: «أنا أسود مصبوغ بماء الرغبة»، وقال الأسود. «أنا أبيض مشنوق في صحراء الجسد». وقال الأزرق: «أنا دم عربي مسكنه البحر». تلك أشيائي الموعودة ترشح بألوان المطر والموت.

بعيدة شمسك كالقرب. فانشرت غسيلك بعد الجزر، إن ساعة المجيء قد أزفت على ظهر الخيل الجارحة، واصعد سلالمك القصوى. فأنت مأخوذ بنور البعد!

أيتها الخلجان الباردة!

معتم هذا المشهد حين يتحول المعنى إلى جبل من الغبار الأصفر، وطفل الأرخبيلات السرية يصنع تاريخاً من الحجر.

المجدُ لك حاملَ العبء،

المجدُ لكل من قبلُ ومن بعد.

قوافلُ اللغة تمخر عباب اللعبة المكشوفة، والآتون في شارع ضيق يصطادون كلمات الملح والتعب النبيل.

هل جلّل النسيان كل هذا النهر المقدس، يجري بين نعاس جميل ومعادلات كابية جرّها الماء إلى رائعة الطريق؟ من هنا مرّتْ حوادي النخل البرّي تدكُ أعشاب الفرحة، أما الغرس فعنوان المرحلة، تنتظر مطراً وشعت في صدره أغنيات الدهشة العارمة.

جئتُ إلى هذه الحدائق تسيّجني تآويل المقام، فعشقتُك يا جمرة الأفق، بحثت عن دم سري يجمع بيننا، حتى فاض الجرح وغمر المدن السفلى. إنّ العشق يكبر بين يديك. لا تصالحي وقت الجنون. فكل الحروف اغتسلت بماء النعناع عرّشت جذوره تحت أقواس المدى.

ولما اقتربتُ من وديان البهجة قاب قوسين، تبدّلت في الجسد خارطة الأحلام. وانتعشت زهرة الأنا في بقاع النفس المهجورة. أنا القطعة الساقطة من بقايا الشمس القديمة، وأنت السديم مزّق هدير الأيام الآتية. جسدي نارٌ حمقاء مادتها أمواج الأزرق، فتبدّلت سريرتك أيها المقيم عند زاوية الاختزال. وجنحت أوراقك نحو خريف البدايات.

هكذا دنوت من أعشاب الحديقة، وقطفت زهرتين: واحدة لأبيقور الاغريقي، وثانية لهذه السهرة الأطلسية.

* كتابة شذرية مستوحاة من قراءة لنصوص بعض الفلاسفة الرواقيين والأبيقوريين الاغريق، ممزوجة بماء الحاضر المعطل، ونبيذ حلمنا الطفولي المشترك.

الذي كان

كمال الزّغباني
تونس

■ جديلتك، انهيارها اللاّمع الثريّ العميق القويّ. سرّيّة ما يجمعها إلى ملاسة ظهرك تحت زرقة فستانك. ارتعاشات أهدابك، نضارتها البليلة، رهافتها، خدر نعاسها الخفيف. الحضور النّاعم الحيّ لرائحتك. الصّمت الذي كان.

ذلك الصّمت. . .

*

وهذا الصّمت.

*

طراوة النّهد. ضراوة العضعضة. احمرار العنق. حرارة شحمة الأذن اليسرى. تفتّح كلّ المسامات. تدهور الوعي واشتعال اللّذّة: اللّذّة ـ الصّراخ، اللّذّة ـ التّوحّش، اللّذّة ـ الدّمار، اللّذّة ـ الألم. تيقّظ الأهداب الجارح. حيوانيّة الرّائحة. تعرّق منابت الجديلة المبعثرة، المفكوكة، المتروكة، المنفيّة. دموع الذّروة. نصاعة سواد العينين. نصاعة بياضهما. . . والانحدار، الانحدار إلى الصّمت.

ذلك الصّمت. . .

*

وهذا الصمت.

*

لوحة المقهى التي أهلكت ألوانها نظراً. الكلمات المتطايرة بين الطّاولات. الوجوه ـ اللطخات. وجه الصّديق القلق. رنين الضّحكات. رنين الهاتف في صمت الرّقم الكاذب. الصّمت الذي بلا وزن ولا معنى. ذلك الصّمت.

*

وهذا الصّمت. عيناك هناك، وراء زجاج النّافذة الهش. صمت عينيّ الذي سيصمت لحظات قبل (أو بعد) الذّروة الأخرى.

صمتاً مطبقاً.

صمتاً مطلقاً. □

قلنا لها

محمد الهادي الجزيري
تونس

■ قلنا لها
لا تـتركينا للرصيف وللنسـاء الخاويـات وللرفـاق الماكرين
وللفجيعة كلما رسب الظلام
قلنا لها
نحتاج صوتك في الصباح كي نفيق
وفي الظلام لكي ننام
قلنا لها
نحتاج وجهك في الزحام لكي نلاحظ فجأة
ان الشوارع خالية
نحتاج وجهك كي نلاحظ فجأة
ان التسكع ممتع جداً
وان مناخ حانات المدينة لا يطاق
وان سكان المقاهي تافهون
نحتاج وجهك كي نكون
نحتـاج وجهك كي نـلاحظ ان وجهك مستحيـل كالسلام
نحتاج وجهك كي نصوم عن الكلام
قلنا لها كل الكلام
قلنا لها ما لم يقله
طائر لجناحه
أو راهب لصليبه
أو ثائر لسلاحه
قلنا لها ما لا يقال
لكنها حجر جميل
حجر طري، ناعم الكفّين، وحشي الجمال
حجر جميل
ادمى جوانحنا ولم نشرك به احدا
ومن اسمائه الحسنى دلال
حجر جميل
شرس الطباع مسالم.
فظ
رقيق
قامع
متناقض متناقض حتى الكمال
حجر جميل
قلنا له كل الكلام. □



كتب

اللعب على الزمن المتخيّل

الروايات الثلاث الفائزة بـ «جائزة الناقد للرواية»

يمنى العيد

■ تشترك الروايات الثلاث[1] التي نالت جائزة «الناقد» للعام ١٩٩٢ ببعض الخصائص البنائية. وتشير هذه الخصائص إلى نمط حديث مالت إليه الرواية العربية مؤخراً. تحاول هذه الروايات الثلاث، على ما بينها من تفاوت، تأكيد هذا النمط فنراها تغالي في اللعب على بعض تقنياته المتعلقة، بشكل أساسي، بانتظام الزمن الروائي المتخيل. وعليه نسأل:

هل جاء فوز هذه الروايات الثلاث معاً مجرد صدفة، أم انه كان بناءً لاختيار يلحظ ما بينها من مشترك ويرى إلى النمط الذي تحاول؟

وبالتالي، هل كان اختيار هذه الروايات للجائزة تبنياً لما تحاوله يضمر مساندتها، ولفت النظر إليها، ووضعها موضع الاهتمام؟ وفي مثل هذه الحال نستغرب أن يقتصر الرأي الوارد على الصفحة الأخيرة من الغلاف على المضمون، وأن لا يشير[2] شأن السابق، إلى القيمة الفنية للرواية الفائزة.

فهل كان ذلك بسبب الخلل الذي شاب أحياناً هذا النمط في سياقه البنائي؟ أي هل كان تجنب الإشارة إلى هذا الخلل يقتضي عدم الإشارة إلى القيمة الفنيّة لهذه الروايات؟

لكن، ومهما يكن الجواب على هذا التساؤل، يبقَ من حق القارىء أن يعرف القيمة الروائية التي خوّلت أعمالاً دون سواها، الفوز بجائزة. □

(١) هذه الروايات: «اختبار الحواس» لـ علي عبد الله سعيد. «توقيت البنكا» لـ محمد علي اليوسفي. «سيد العتمة» لـ ربيع جابر.

(٢) باستثناء ما جاء بخصوص رواية «توقيت البنكا»، وفي حدود العبارة التالية: «رواية تبرع في وصف...».

حفلة تنكرية!

اختبار الحواس

رواية

علي عبد الله سعيد

رياض الريس للكتب والنشر . لندن ١٩٩٢

■ لا تتوخى «اختبار الحواس» هدم الحكاية فتقدم خطاباً روائياً تتبدَّد فيه عناصر الحكاية وتشكل بذلك نمطها الروائي، أو حداثتها، شأن «سيد العتمة». كما أنها لا تجهر بالبحث عن الحكاية فتقدم حكايات تبني خطابها الروائي وتشكل بذلك نمطها الغنائي، وربما حداثتها التي تضمر، شأن «توقيت البنكا».

ترتكز «اختبار الحواس» إلى الحكاية بمفهومها المعهود، أي القائم بالبطل، والشخصيات المحدَّدة، والحدث المركزي، والسرد النامي المتصاعد باتجاه تفجير بؤرة هذا الحدث وصولاً إلى بلورة مغزاه، والموقف الذي يضمره.

تحتفل «اختبار الحواس» بالحكاية باعتبارها بنية سردية مدعوة، أساساً، لتشكيل عالم متخيل متماسك، داخلياً، بعناصره، ومتسق بالعلاقات المنسوجة بين هذه العناصر. ومن هذا المنطلق، أي من منطلق الحكاية بمفهومها المعهود، تصوغ «اختبار الحواس» خطابها الروائي، وتحاول نمطاً يخرج بها على القالب السردي المألوف.

يتوسل الخطاب الروائي في «اختبار الحواس» الألّليغوريا اسلوباً، فيحكي حكايته بغير لغتها: يحكي عن الديكتاتور بلغة الدكتور، وعن المقموع بلغة المريض أو المجنون، وعن الاضطهاد بلغة المداواة، وعن الوطن بلغة المشفى أو المصح.. لغة تستعير كل شيء: الاشخاص والمكان والحدث والسلوك.. وعالم متخيَّل يحاكي مرجعيّته الواقعيّة المتمثلة، حسب الرواية، في السلطة القمعية التي يمارسها الحكام في العالم الثالث، أو في العالم العربي، على شعوبهم.




كتب

ليس لنا أن نحكي الحكاية التي تحكيها رواية «اختبار الحواس»، أو ليس لنا حتى أن نوجزها، لأنها حكاية معروفة، بل شائعة، ولأن اهمية الحكاية هي، كما نعلم، في روايتها.

تكتسب رواية الحكاية في «اختبار الحواس» اهميتها لا من استعارة الدكتور للديكتاتور، والمشفى أو المصح للوطن الذي تحوّل فيه المواطنون إلى مجانين ـ فمثل هذه الاستعارة مألوفة في أكثر من عمل أدبي عربي (رواية أو مسرحية) ـ بل ان أهميتها هي في حسن استخدام هذه اللغة الاستعارية لبناء عالم بفضاء مزدوج، أو بلغة تزاوج، باستمرار، بين الحكاية في مجازها، وبينها في واقعها المرجعي. تنكسر الحكاية على مستواها الاستعاري باستمرار وبالتالي ينكسر زمنها تاركاً خطيته. يصير زمن الرواية حاضراً، أو واقعاً قائماً كأن لا خروج منه.

تكسر اللغة الأخرى، لغة المرجعي الذي يبني الرواية، الحكاية الاستعارية، فينكشف المشفى عن الوطن، والطبيبُ عن الحاكم المتسلّط، والمريض المجنون عن المواطن المقموع.. وما يتكشف لا يتكشف كباطن لظاهر، أو كمضمون لوعاء، بل كلغة لحقيقي يصارع مجازاً يموّهه. والمجاز هو حكاية يدّعيها الدكتور ويدعي بها رواية أخرى. كأن الصراع على مستوى اللغة الروائية هو صراع على مستوى الحكاية نفسها.

يزدوج الفضاء في «اختبار الحواس» دون أن ينقسم. يزدوج متوتراً بلغتين، أو بعالمين هما واحد، لكنهما يتصارعان داخل المتخيَّل الروائي نفسه على حدِّ الحقيقي ـ الواقعي الذي ليس مجرد معنى، بل هو أيضاً لغة وحكاية، أو قولٌ في قول ينفيه. أي نطقٌ في مجاز يُسقطه.

يزدوج الفضاء في حوار يطرح علاقة المبنى بالمعنى. كأنُ المبنى والمعنى يتساوقان في ألّليغوريا لكشف المعنى لكن مواربة. يواجه المعنى المجاز، يدفعه عنه فيما هو يتظلل به. هكذا يستمر التوتر بين الفضاءين ـ اللغتين على مدى الخطاب الروائي، لكن حين يصل القمع إلى ذروته، حين ينجح الديكتاتور بلعبته، أي حين يفرض مجازه ومجازره تتراجع

يحكي المؤلف عن الديكتاتور بلغة الدكتور وعن المقموع بلغة المريض

الاستعارة (في نهايات الرواية)، ويتعرّى الديكتاتور حتى من بدلته العسكرية (ص ٢٤٨). ترتفع الستارة، ويبرز مشهد التعذيب واضحاً، قوياً، وقاسياً... ليتحدّد كواقع داخل المتخيل الروائي نفسه. فالتداخل المستمر بين الوهم المجازي وبين الايهام الفني «في اختبار الحواس» هو ما يشكل بنية الرواية ويسم خطابها.

تبدو لغة الوهم المجازي استعارة متواطئة مع الديكتاتور. فهي لغة تستكمل عدَّتها، أي ما يلزم من قرائن للمكان الذي تستعيره وللمهمة التي تدعيها. إنها لغة المبضع والمخدِّر والأسرة، والممرضة والمخبر.. وهي بذلك تتوخى توليد وهم بأن المشفى هو فعلا مكان يخدم المواطن والمواطنين. أي ان لغة المجاز تحاول بما تتوسله من قرائن تخص المشفى أن تنفي عنها مجازها. كأن على حكاية المجانين القادمين إلى المشفى لعلاجهم أن تكون حكاية قابلة للتصديق. لكن لغة الايهام الفني، لغة الرواية، تمارس بشكل دؤوب توتير عالم المشفى، أي توتير حكايته ولغته لترد لغة الدكتور إلى مجازها، وليشف المغزى، مغزى المحاكاة التي تخفي المأساة في بنية عالم الّليغوري.

يشف المغزى في لغة تصارع اللغة صراع الحكاية للحكاية. كأن الصراع هذا محاولة لنقل اللغة من مجازها إلى حقيقتها، أو لحمل الحكاية على رواية مأساتها.

يحول هذا الصراع القارىء تبيّن قول لا يسمح القمع بقوله، ويبدو القارىء مدعواً للمشاركة في استنباط معاني الرواية. كذلك يكتسب الفعل الروائي ديناميته الخاصة ممارساً بذلك وظيفة التحويل: تحويل الوعي بعالم المشفى من القبول إلى الرفض. وتجد وظيفة التحويل شرعيتها الفكرية داخل الرواية نفسها. يسأل الراوي: «ما الفائدة من وجود البشر على الأرض إذا لم يتمكن هؤلاء البشر من تغيير وجودهم الموجود» (ص ٢٦).

لكن تغيير الوجود الموجود يقتضي، حسب الرواية، إضاءة العائق الذي يمنع البشر من ممارسة حقهم في التغيير. تنكشف إضاءة العائق عن مأساة، لأن هذا العائق يمارس عملية تحويل عكسية، أو يدعي تغييراً صحياً للوجود في الوقت الذي ينقل فيه هذا الوجود إلى الموت: فالبشر، حسب الرواية، ليسوا بدءاً مرضى ـ مجانين، بل إن الدكتور هو الذي يعمل على تحويلهم إلى مرضى وتحويل الوطن إلى مشفى. والتحويل هذا له معنى التطويع لسطوته. دكتور موريس هو الطبيب المختص في ممارسة القمع وتمويهه، هو الذي يحوِّل الوطن إلى مخبر للترغيب والترهيب. أحول ٩٠٪ (ص ٤٣)، لا يرى الناس.

ـ «كيف تراني؟». يسأله الراوي.

ـ «من قال لك أنني أراك؟». يقول (ص ٤١).

هو د. موريس عقل المصحة المدبر (ص ٨٣)، يصنع القرارات والخرافات الزاهية (ص ٤٣). شاذ يغتصب الراوي، ويغتصب كريستين الشغالة في المشفى. انه القامع الذي يجد في الجنس موازياً لسطوته، أو تعويضاً وهمياً عنها. الاغتصاب مرآة تتجمل فيها صورة القاتل أمام ذاته. هكذا وعندما تتمرد الضحية لا يتردد في تعذيبها. لذا ينتهي الأمر بالدكتور موريس إلى وضع الراوي وكريستين، أي الوطن بنصفيه الذكوري والاناثي، في أقبية المشفى. تلتبس الأقبية، في توصيفها في الرواية، ثم تتكشف عن حقيقتها حين يعلن د. موريس:

«سأحكم الأمة إلى الأبد» (ص ٩٨).

لا تبدأ الرواية من نهاية وضع مرضي قائم لتصفه، أو لتحكي عنه، بل هي سياق لغوي صراعي يكشف تدريجياً اللعبة القمعية نفسها: لعبة الحاكم المتسلط الذي يستعير للوطن مفهوم المصح وللحكم معنى الاصلاح، أو الذي يتوسل المجاز ليستر قمعه به، فيحوِّل الاصلاح إلى تطويع. يرسل الجثث إلى «الثلاجة على مدار الساعة الطبية»، ثم يكون على المواطنين، كما يقول: «أن يشكروا جهودي.. أولاد حرام.. أصلهم قليل». (ص ٦١). بدل أن يغير البشر وجودهم الموجود، يحوِّل الدكتور الوطن إلى معتقل والمواطنين إلى مرضى. يحكي الدكتور حكاية المشفى الذي يداوي المرضى في الوقت الذي يقود فيه البشر إلى المرض والجنون. ثم يسأل: «لماذا تجنون يا أولاد الكلاب؟» (ص ٢٢٢). هناك ضحية مدعوة للتواطؤ. وآثم يختبىء خلف خداعه فيأثم مرتين. يزدوج الإثم فيتحول إلى مأساة مضاعفة:

يستعير الديكتاتور، هو نفسه، وظيفة الدكتور، ثم يضع نفسه مكان الضحية. يقلب الموقع في محاولة لجعل المجاز حقيقة. لكن الرواية تكسر المجاز، تثقبه، تهز لغته لتسقطها. تخلخل لغة الرواية المجاز بثقبه. كأن المجاز غبار تمسحه لغة الرواية، أو كأنه

مرآة صدئة تصقلها لتزيح الستارة عن المحاكاة، لتنبه إلى خطورة القبول بها، أو تصديقها. أو كأن المجاز يولّد ألفة مع القمع لأنه لا يُرينا إلا الصورة التي يستعيرها. الراوي وكريستين الشغالة هما، في الرواية، الشخصيتان اللتان تجسدان فعل التحويل القمعي، أو هما اللتان يمارس د. موريس عليهما تجربته المخبرية واكتشافه الحديث.

في نهاية الرواية، وبعد أن يغتصب د. موريس كلاً من الراوي وكريستين الشغالة، يأمر مساعده بأن يزرع كمادة صبارية بين فخذي كل واحد منهما (ص ٢٤٩). يشير هذا الفعل إلى شلّ عملية الإخصاب مصدر الحياة ورمزها، انه قتل للوجود البشري، للبشر فلا يعود بامكانهم تغيير وجودهم الموجود.

التحويل: تحويل المواطنين إلى جثث هو الحدث، أو الحكاية التي لا تتحدّد في الرواية بزمان ومكان معينين ينقلانها من السلطوي العام إلى التاريخي ـ الاجتماعي الخاص. ربما تودّ الرواية أن تشير بحكايتها إلى أكثر من زمان ومكان عربيين. لكن ربما كانت الرواية تود أيضاً أن يبقى بالامكان نفي الحكاية عن الـ هنا ورميها إلى الـ هناك، بحيث تبقى الحكاية تعني الجميع ولا تعني أحداً.

لا خصوصية بيئية، شأن «توقيت البنكا» ولا خصوصية تاريخية شأن ما حاولته «سيد العتمة»، أو شأن الكثير من الروايات العربية التي تميزت بتناولها لموضوع السلطة السياسية في بلد عربي محدد، وفي زمن تاريخي معين، مثل: «العوامة» و«ميرامار» لنجيب محفوظ. و«نجمة أغسطس» لصنع الله ابراهيم. و«ثلاثة وجوه لبغداد» و«السؤال» لغالب هلسا، و«المركب» لغائب طعمه فرمان، و«اللاز» للطاهر وطار...

تبدو «اختبار الحواس» رواية حكاية عامة، أو لحكاية لها طابع عربي عام، تميل بالسلطوي القمعي إلى تجريده رغم لغته المباشرة، أو الواقعية، أحياناً. تتجرد الحكاية من الاجتماعي باعتبار ما يخص البشر في المعيوش واليومي، أو في ما ينظم علاقاتهم ويميزها ضمن مجتمع. لتقترب من النمذجة العامة والترميز.

لكن ذلك لا يقلل من حدّة المأساة التي يتكشف عنها المسار الروائي، وبالتالي من أهمية اللغة الروائية التي تنسجها. أنها لغة الفضاء المزدوج، والنمط الألليغوري الذي يبني مجموعة من العلاقات الايحائية، والترميزية، والتناقضية، والذي يشكل عالم المحاكاة ليفنيه، أو ليكشفه، تاركاً مجال التأويل والمشاركة سهلاً، دون ابتذال، أمام القارىء، سهلاً وممتعاً في الوقت نفسه.

تروق اللعبة اللغوية للقارىء الذي يواجه السياسي بكشف تواطئه المجازي. يمتعه أن يتكشف له القمع عن مشاهده الأكثر قساوة، أي الأكثر إدانة له... وتلامس المأساة التي يتكشف عنها المسار الروائي في «اختبار الحواس» معاناة الانسان العربي دون أن يخشى من صورته واقفاً على منصة المعارضة لسلطة محددة. يكفيه أن يرى صورته، ضحية لقمع عام، يلغيه كذات، ويسلبه حقه في الوجود.

يقف القارىء الذي يواجه السياسة القمعية خلف الراوي، وقد يردد دمعه:

«أنا جثة، مجرد جثة» (ص ١٨٦).

«لا يحق لأحد هنا أن يفعل فعلاً يخصه بمفرده» (ص ٥٦).



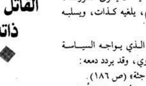
لكن، يبقى لنا أن نسأل:

هل تؤدي المأساة التي يتكشف عنها المسار الروائي إلى قارىء يرفض الكمادة الصبارية بين فخذيه، أم ينتهي به الأمر إلى رمي نفسه من النافذة؟

أي، هل تحقق الرواية غايتها فيولد وعي الرواية النقدي وعياً آخر عند القارىء هو جواب على سؤال الرواية: «ما الفائدة من وجود البشر على الأرض إذا لم يتمكن هؤلاء البشر من تغيير وجودهم الموجود»؟

هل يجيب القارىء المعنيّ بالمرسلة التي تحملها الرواية بـ نعم، ويبدأ من حيث انتهت الرواية؟

أكاد أقول بأن الرواية تميل بالقارىء إلى وعي موازٍ لها. وعي لا يبدأ من نهايتها بل يوازيها، لا بسبب قساوتها، بل لعدم تاريخيتها. كأن اللاتاريخية، أو عدم التخصيص، يكسر المرآة التي يمكن للقارىء أن يقف أمامها ليبدأ من هذا الوعي الذي حاور صورته فيها... □



عالم روائي مربك

توقيت البنكا

رواية

محمد علي اليوسفي

رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢

■ في «توقيت البنكا» لا تدعي الرواية هدم الحكاية، بل البحث عنها. ففي الصفحات الأخيرة يتقدم الكاتب الضمني ويسأل بصوت الراوي:

«لماذا لا تكمل حكايات الابن أوراق الاب؟ قلت لتكن الكتابة هي الحكاية التي أدعي البحث عنها» (ص٢٩٤).

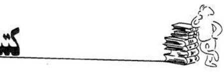
البحث عن الحكاية يعادل في هذا الكلام كتابتها، أي روايتها. لذا يصبح البحث عن الحكاية بحثاً في الوقت نفسه في كتابتها، أي في روايتها. لكن، لئن كانت الرواية نمطاً يخص الروائية، وكانت الكتابة أسلوبياً، فان الحكاية التي يدعي الراوي (الكاتب) البحث عنها تومىء إلى بحث عن نمط، أو انتظام خاص يكتب الحكاية، أو يرويها.

نحن اذن أمام عمل روائي آخر يشير إلى تحديث في كتابة الرواية العربية. يتحدّد هذا التحديث كبحث عن كتابة روائية بديل، أو عن نمط روائي مختلف يروي الحكاية موضوع البحث.

فماذا يعني هذا التحديث باعتبار البنية الروائية في «توقيت البنكا» نفسها؟

الحكاية التي تدعي «توقيت البنكا» البحث عنها، أو كتابة روايتها، هي حكاية الحفيد المغربي، أي الطفل طارق بن زياد الذي هجر وطنه إلى فرنسا. تموت أم طارق ويتزوج أبوه غيرها، ويبقى طارق الابن، مرتبطاً بعلاقة وحيدة مع الجذر الذي هو جده أولاً وجدته ثانياً. تتكسر علاقة طارق





طارق بن زياد يولّد من جديد

بـأبيه وأمه وتشكل هـوة في طفولتـه، أو في نشأته، وعندما يأتي عمه ليأخذه معه إلى بيته في المدينـة، وليعـوِّض الكسر ولينسج زمن طارق وحاضره المفقـود، يرفض طـارق دعوة عمه متمسكاً بجـده، ومعبـراً عن تعلقـه بالقرية والأرض.

الحكاية كما يبدو هي حكاية طارق، الابن والزمن الحاضر أو المستقبل الذي تخلخل حـاضره بسبب هجرة الاب ومـوت الأم. وهي بهـذا المعنى حكاية تمتد إلى حكـايات أخرى. تشير الحكايات الأخرى إلى الماضي والأرض، أو إلى الحـاضر المسكون بـالماضي، والأرض التي يهجرهـا الحـاضر. انها بحث عن الهوية وسؤال عنها. وهي في هذا البحث زمن تائه بين جفاف الماضي وغربـة الحاضر. بين ذاكرة تموت دون أن تجد في الحكـايـات والأساطير التي ترويها بـديلاً، وذاكـرة أخرى تبـدّدها الغـربـة ويقتلهـا التغـريب. وبـين الذاكرتين طفل (طارق) يفقد ذاته. تحكي الحكاية عن الجد الذي يبدو صورة لـرأس على عكازين (ص١٩) وعن الجدة المسكونة بذاكـرة مـاض يشبـه الخـرافـة، وعن الـدار التي يتسـاقطُ قرميدها وتتعرى جدرانها فتنهار حجـراً حجراً (ص١٨٥)، وعن الارض التي ييبس زرعهـا وقـلّ الماءُ فيها وزحف عليها الجـراد. . هـو الجفـاف الذي أتى «على ما تبقى من انتظام الماضي» (ص٢٠)، وهي البنكا التي تعـوِّض طارقاً أحلام طفولته المطعونة، وهم الطوارقة العابرون الذين لا يتركون لطارق الا حكـايـة تضاف إلى حكايات جدته. تحكي نوّة (وهي فتـاة صغيـرة من الـطوارقـة) عن العينـوس ويحكي طـارق عن البنكا. طفـلان يتبـادلان الخـرافـة. . وعنـدما يُصـاب طـارق بـداء الصمت يـأخـذه جـده إلى طبيب المـدينـة، ويسـأل الطبيب «عن طـارق ومدرسته وكتبه وأمه أبيـه وبيتـه وأرضـه» (ص١٣٦)، أي يسأل عن حاضر الطفل وشروط زمنه، لكن بـدل المـدرسـة والكتب والأم. . أي بـدل الشرط الاجتماعي الـذي يحتـاجـه تكـوينُ الـطفل وحاضره، يـأخـذ الجـد حفيـده إلى «الهبطة» ليعالج وفق طقس سحري هـو من تقاليد أهل البلاد ومعتقداتها المـاضويـة، كأن الهبطة تـأصيل في الهـويـة أو في الانتـماء إلى الأصـل. يتكلم طارق ليعلن اسمـه الجديـد «عـلال»، أسم مغربي بـدل الاسم العربي (طـارق). لكن التسمية الجـديـدة لا تـدوم طويلاً لأن طارقاً لم يجد شفاهـاً أخرى تنـاديه بـ عـلال، «وتـروي عـودتـه إلى الحقـول» (ص١٥٣).

يـذوي الإرث الذي يتمسـك به طـارق، يعاني محاولـة تملكه لهويته، وتصبح حكايته حكـايات هي تـاريخ لجيـل عـاش تـزعـزع الاستقرار بين القرية التي بارت أرضها وبـين المدينة التي راحت جيوش التقدم تخنقهـا، لتصل، أي هـذه الجيـوش، إلى القـريـة. يتحوّل الماضي إلى جـذع يابس، صـورته أو حقيقتـه، جـدٌّ هـرم وأرض جـافـة. ويميـل المستقبل إلى صورة تسبح في الضباب.

حكايات تشكـل الجزء الاول من الـروايـة (حتى ص ١٨٥)، ويجد القارىء صعوبة في التقـاط الخيوط التي تربط داخلياً (ولا نقـول ظاهرياً) بينها. فـالسرد يجوب فضـاءً واسعاً، والحدث قلّما يفضي إلى الحـدث. . كـأن مـا يُروى هو فيض من الذاكرة يتسق لا بانتظام لـه بل بمناخ لها. تنتهي هـذه الحكـايـات، ومعها الجزء الاول، إلى حكـاية الاب نفسـه زيـاد والد طـارق، وبذلـك ننتقل إلى الجـزء الثاني من الرواية.

يبدو الجزء الثاني من «توقيت البنكا» رواية ثانية شبه مستقلة بفضائها (فرنسا أو باريس موطن غربة زياد) وبأحداثها وبمعظم شخصياتها. . كأننا في هذا الجزء من الـروايـة نبدأ رواية أخرى. وإذ نسأل عن الصلة بـين الجزءين يطالعنـا زياد بصفتـه الحلقة المفقـودة بين الجد وحفيـده، بين المـاضي والمستقبـل. الجزء الثاني هـو حكـايـة الحـاضر المغـرَّب، حكاية الكسر الذي يفسر قلق الطفل وتمسكه بـالجذر، وبـالتـالي غيـاب الـزمن المـولـود في مـاضيه. لكن الحكـاية عن زيـاد لا تبقى في حدود الحلقة المفقودة، أو في حدود إضاءتها، بـل تتـمادى في تفصيـل أوسـع منهـا وأبعـد، تفصيل يميل بها عن أن تكون جزءاً من رواية إلى ما يشبه الرواية.

يحكي الجزء الثاني عن مقتل حمّة ولـد نفيسة ليحكي عن معانـاة المغربي أو التـونسي في فرنسا، معاناة الغـربة والتمـزق بين فـرنسا «أمي»، ويـونس بن عبد الله بن يـوسف بن الحـاج مصـطفى بن محمـد، «أبي» (١٩٥). حكـايـة مقتـل حمّـة هي حكـايـة تشـير إلى العنصرية الفرنسية ضد أناس شمال افريقيا، وإلى دم رخيص في بـلاده «وأرخص في بـلاد الناس» (ص١٩٢).

تسهب الرواية في الجزء الثاني في الحكـاية عن عـلاقة المهـاجر التـونسي العربي بعـالم الهجرة الفرنسي الاوروبي. تقوم هـذه الحكاية على المعادلة المعروفة: ذكورة تعـوِّض مشـاعـر الضعف والتخلف لتـواجـه تقـدم الحضـارة الغربية وقوتها في صورة الانثى. نتذكـر روايـة «موسم الهجرة إلى الشـمال» للطيب صـالـح. لكن «توقيت البنكا» تتابع الحكـاية عن هـذه المعادلة بتفصيل يبغي نقد المعادلة، أو اظهـار التباسها. هكذا وبالاضافة إلى الحكـاية عن مقتل حمّة، يحكي الجزء الثاني عن انقياد زياد إلى فيليب الفـرنسي. يستميل فيليب زيـاداً ليقتلا معاً ليليان، الفتاة الفـرنسية المحبـوبة. لكن «زيـاداً يكتشف، متـأخـراً، أن ليس في حياة ليليان بطل «سوى أطفال العالم الثـالث وفي مقـدمهم أطفـال فلسـطين» (ص٢٣١). يتـأمل زيـاد جسد ليليـان الذي انتقـل، كـما يقول الراوي، «من العائلة إلى خلايـا اليسار إلى التضـامن مع أطفـال افريقيـا وفلسـطين» (ص٢٣١). يكتشف زيـاد تورطه في جريمة مقتـل خـاطىء. يكتشف أن فيليب يميني جشع تربى في حضن أم جاءت إلى تونس مع مجيء المستعمر اليها. تقـول أم فيليب لزيـاد عن تـونس مـا يقـولـه المستعمـر البـريـطـاني لمصطفى سعيد: هذه «بلادنا». بلادنـا تصير بـلادهم ونحن في بلادهم غـربـاء، نحتقـر، ونقتل. .

«لقـد حضرنـاكـم» (ص٢٤٤)، عبـارة معـروفـة تـرمي بهـا أم فيليب في وجـه زيـاد. وليليان اليسارية جرثـومة متنقلة على الارض (ص٢٥) يقـول فيليب لـزيـاد الحـزين على مقتلهـا. زيـاد لم يتعلم من «ثقـافتنـا» سـوى الافكـار الكـونيـة والصـور الادبيـة، يضيـف فيليب (ص٢٥٢) متهجماً على زياد.

يكتشف زيـاد خطأه فيعلن انتهـاء حقـده على ليليان، لكنـه ينتقل إلى معـانـاة أخـرى معاناة المقتول الذي أصبح قاتلاً.

بـهـذا يمكن القـول أن الجـزء الثـاني من الرواية يتناول تيمة شبه مستقلة تتجاوز كونها جـزءاً من روايـة، أو حكـايـة في روايـة إلى حكايات موازية لحكايات الجزء الاول باعتبار الحدث والشخصيات والفضـاء. .

تتبنى حكـايات الجـزء الثاني على مـوقف نقـدي يرى أن الغـرب ليس واحداً متـاهيـاً بالاستعمار، وهي بـذلك تكشف عن المشكلة المـزدوجـة في العـلاقـة مـع الغـرب: مشكلة المقتول الذي ينقاد إلى اليمين الغـربي ليصبح بـدوره قـاتـلاً. تتخـذ هـذه المشكلة أبعـاداً

تفصيلية تجعل منها أكثر من حكاية مرصودة أساساً لاضاءة الحلقة المفقودة في زمن طارق، ويبدو الوصف ذو الطابع الاسطوري لمقتل ليليان اغراءً قوياً يجنح بالرواية إلى تجريب أسلوبي يستهدف بنية النمط الروائي نفسه.

هكذا تبدو الرواية روايتين:

- رواية طارق
- ورواية زياد

روايتان الرابط بينهما خيط ضعيف يقتصر على كون زياد هو والد طارق، أو هو الاب الذي هجر وطنه وولده. روايتان لا رواية واحدة بحكايات يفضي بعضها إلى بعضها الآخر فينتظمها خيط خفي وتنسينا متعةُ القراءة عناء البحث عنه. ربما لذلك يتدخل الراوي، وقد شف عن حضور الكاتب، منذ تماسك السياق. يتدخل ليخبرنا بأن مشهد مقتل ليليان هو مجرد خيال، أو اسطورة. يقرأ مذكرات زياد ويقول لنا بأن ليس في هذه الاوراق ما يشير إلى أن زياداً تعُرف إلى امرأة اسمها ليليان.. نفهم أن الرواية تتوسل الاسطوري والملحمي لتقول السياسي الذي لا يقال. أو كي لا تسقط في الخطاب المباشر. ففيليب لا أثر له، انه مجرد رمز لأكثر من فيليب. والحريق الذي التهم الغابة وليليان هو ما عاشه الراوي بخياله الخاص. انه اسلوبه السردي ونمط تدّعيه الرواية.

هكذا تبدو «توقيت البنكا» بحثاً عن روائية حديثة هي في الوقت نفسه بحث عن الحكاية.

تصف الرواية روائيتها بالغنائية، وتجد الغنائية مقوماتها في السرد الاسطوري والملحمي وفي هذه العناصر التراثية الشعبية التي تشكل عالم الذاكرة ومتخيلها الحكائي. وكأن الغنائية نزوع إلى نمط تتأصل به الرواية العربية بحكايتها، وكان في ذلك اشارة إلى غربتين: غربة الانسان وغربة الحكاية عنه. أو غربة الواقع في حاضره وغربة الكتابة الروائية عنه. من هذا المنطلق تطرح «توقيت البنكا» نفسها كنمط روائي تحديثي تأصيلي.

لكن اذا كانت الغنائية السردية تفترض إيقاعاً لا يُفقده التنوع وتعدد الحكايات حركته المتسقة، فإن «توقيت البنكا» على ما فيها من براعة فعلية في «وصف البيئة الشعبية الريفية في تونس وقيمها وعاداتها وتقاليدها وحكايلتها وأساطيرها» (كما جاء على الغلاف الاخير للرواية) - هي رواية يغلب عليها، بنائياً، طابع التجريب، كما تعبر عن نزعة أسلوبية ترجح الوصف على السرد واللغة على البناء.. وهي بذلك لا تخفي هاجس التحديث الذي يتحكم بها، والذي يدفعها إلى حشد كل شيء يتعلق بوصف البيئة وحكايات أناسها مما لا مبرر له أحياناً، أي مما يمكن حذفه دون أن يخل ذلك بعالم الرواية حتى لا أقول بالسياق، (مثال ما ورد ص ٤٧ وص ١١٤، وص ١١٩ عن حكاية جورج نوشي. ثم هذا الاسهاب عن الطوارقة.. ثم الشرح المفصل عن كيفية طبخ لحم الخروف ص ١١٦ - ١١٨..).

انها ثروة قيمة من الحكايات، لكنها أحياناً مقحمة على عالم الرواية، على معناها الذي هو ضرورتها.. هكذا يتعثر البحث عن الحكاية في كتابتها، أي في إقامة بنية نمطية كبديل تضمره «توقيت البنكا» بل وتشير اليه.. ويبقى ما تقدمه هذه الرواية تجريباً جمالياً لافتاً يطرق باب التحديث التأصيلي ولا يلجه، يتوهج بلغته الخاصة لكنه يرتبك في بناء عالمه الروائي. □

هدم الحكاية



سيد العتمة

رواية

ربيع جابر

رياض الريس للكتب والنشر، لندن ١٩٩٢

■ تنسج هذه الرواية المتاهة التي يبدد فيها «البيك» حقيقته فلا نعود نعرف من هو سيد العتمة. هل هو البيك صاحب البيت الكبير الذي يسرق محصول الأرض، ويغتصب المرأة، ويقتل كل من يقلق نوم «الدولة العلية»، ويلج القبو بعد أن يسمم الخنجر المسموم بستائر القصر، ويقصد الأستانة ليحظى برضا السلطان، فيموت ويولد ليموت ويولد بلا نهاية، أو ليرث البيك الصغير البيك الكبير، وتستمر سلالة القمع في السلطة؟

أم أن سيد العتمة هو الحكاية الكاذبة التي نصدق، والتي توهم بأن البيك هو صاحب كرامات يبعد بها الجراد عن البلاد، وبأن الانكشارية لحقت به كدليل على عدم تواطئه مع السلطان، وأن البنت اليتيمة التي جلبها جده من مكان بعيد هي عمته، وليست الغريبة التي تتواطأ معه، وبأنه سيمزق الغابات كي يبدد ظلمتها ولا ينسجها، أو كي يأتي برأس الضبع الذي يغتصب المرأة، فتصدق المرأة الحكاية، تشفى ويعود هو إلى اغتصابها، وتعود أمه إلى احتضانه فتحيط سريره «بأوعية الخزامى»، وتجلب أخته «فناجين الشاي»، وتعيد «قرعة المتة إلى حفرتها في الجدار»؟

تترك الرواية السرد لفوضاه والكلام لاصوات مجهولة

من هو سيد العتمة؟

هل هو البيك الذي ارسل من يقتل المزارع، أم هو حكاية يحكيها البيك نفسه فيقول بأن المزارع قبل اعتذار البيك؟

هل هو المقتول الذي يخلع عليه السلطان عباءته ليكون قاتلاً، أم هو الأم والعمة والخالة والأخت.. هذه العائلة الهجينة التي تلتبس معها الحكاية الكاذبة، وتلتوي في روايتها المتكررة؟

سلسلة من الاسئلة/ المعاني المزدوجة تستولدها رواية «سيد العتمة». تتمحور حول الحقيقي، وتزرعها الرواية، ضمنياً، في عالم متخيّل يسود بناءه الاضطراب والفوضى وضياع المعنى... كأن في ذلك اشارة إلى قيامة لكتابة روائية تبغي هدم الحكاية. أو كأن ضياع المعنى هو التباس بين حقيقي نجهله وجهل يخفي الحقيقي في عتمته.

تلتوي الحكاية فيستتر خلفها البيك، يكشفنا ولا نكشفه، يعرفنا ولا نعرفه: يعرف حكاياتنا فيحيا بسماعها، ولا نعرّف حكايته فنموت بجهلنا (ص١٣٣). ينشر القمعُ العتمة، ويروي القامع حكاية مخادعة... يضيع المعنى فيلتبس الحقيقي بين واقع يطويه الزمن ومرويّ يوهم بغير حقيقته. نصدق




الحكاية وتمنح البيك من جديد الحليب، فتستدير سلسلة الميتات والولادة على نفسها... ونرد المصائب إلى المكتوب أو القدر، ننسى الجراد الذي يأكل الزرع، ويرجعنا الليل «إلى سخونة حكاياته الرائعة» (ص١٢٠).

تشير سلسلة الأسئلة/ المعاني المزدوجة هذه إلى مسألة هامة تخص العلاقة بين الحقيقي والحكاية، أو بين التاريخي (التركي في الرواية) والمروي عنه. لكن الحقيقي في منظور الرواية ليس مطروحاً، على مستوى المرجعي، بل على مستوى الحكاية نفسها. لذا فإنه يطالها في بنيتها وفي نمطها وشكلها المروي... وعليه يصبح البحث عن سيد العتمة بحثاً في حكاية، وتصبح مسألة الحكايته الأخرى، أو مسألة الحقيقي، مسألة تطال الكتابة الروائية في بنيتها، أو في نمطها الذي يروي الحكاية...

تتقدم «سيد العتمة» بفكرة انها كتابة تنتقد الكتابة، أو بزعم أنها رواية تنتقد الحكاية التي تتماسك بصوت واحد يوهم بتعدده. يختفي الصوت الواحد في وهم تعدده اختفاء السيِّد في عتمته... ربما لذلك يقول الراوي[٦]: «يجب أن تصدقوني، مثل البيك السلطان والوزراء والحريم وامرأة البيك والخادمة، وتغمر خالته رأسها في جرن الماء، وتقسم أنه المنام ذاته... منام واسعة الخيال أيضاً... جدته أيضاً، وسنسمع صوتاً لن يكون الا صوته لأن كل هذا موجود... لأنه يتمدد على ظهره وينظر عبر الزجاج المتسخ إلى حبات التين والنجوم ويغمض عينيه ويرانا جميعاً... لأنه وحده يرفرف من كل صوب، فلا يصدر عن الواحد الا واحد» (ص١١٤).

الشخصية تبدو كموديل القي عليه معطف المعنى العام

يكشف الراوي، رغم ارتباك تعبيره كما هو واضح في النص الذي أوردناه، عن هيمنة الصوت الواحد الذي يبني، كما هو معروف، تماسك الحكاية. ربما لذلك تهدم الرواية الحكاية، تترك السرد لفوضاه والكلام لأصوات مجهولة، أو ملتبسة، فيضطرب السياق اضطراب من يوسع لبقعة الضوء مكاناً في العتمة. تتقدم رواية «سيد العتمة» (رغم ركاكة تعابيرها التي كان من الممكن تقويم صياغتها) كمعادل لكتابة روائية تقوم اساساً على هدم مفهوم الحكاية باعتبارها بنية متماسكة يوهم تماسكها بالحقيقي. وهي بهدم بنية الحكاية تسعى لهدم الايهام الفني الذي تولده. لكنها تتعثر في بناء الفني البديل:

- ان الشخصية التي تشكل، كما هو معروف، عنصراً هاماً من عناصر الحكاية، تبدو في «سيد العتمة» أقرب إلى الشخص، أي أنها تتحدد لا بفرديتها بل بالدور الذي تؤديه، وتبقى فيها عداه رجراجة بلا معلم، أو هوية واضحة، أو كأن هويتها هي فقط المعنى الذي تمثله. وهي بذلك اشبه بموديل ألقي عليه معطف المعنى العام، أو هذا اللباس الصالح لكثيرين بإمكانهم تأدية دور في الحكاية.

- تتجاوز رواية «سيد العتمة» الحدث باعتباره عنصراً محدداً للحكاية إلى معنى عام (القمع). يأخذ المعنى مكان الحكاية كما يأخذ الدور مكان الشخصية.

مفهومياً تشمل الحكاية الفعل وأشخاصاً يتحفّزون للقيام به فيتسلسل من ثم السرد نامياً مترابطاً في نموه. ويتركز السرد على هدم بنية الحكاية، وتفتيت معناها، وكسر عناصرها. فيتراخى التسلسل، ويتبدّد خيطه النامي وتُقطع روابطه الداخلية بشكل حاد. يأتي السرد أشبه بمقاطع وجمل تتوالى بلا ضرورة تحكمها أو تشكل انتظامها، وتبدو بعض الروابط اللغوية (إذ مثلاً) التي يكرر استعمالها الكاتب، ربما تعويضاً عن الروابط الداخلية، في غير محلها، أو بلا فائدة.

تؤدي عملية هدم بنية الحكاية في «سيد العتمة» إلى كتابة روائية تدعي نمطاً روائياً يتحدّد بشكل اساسي بالخطاب. وإذا كان قوام الخطاب تقنيات تخص مقولة الزمن المتخيل ومقولة الراوي، فإن الرواية تركز على استخدام هاتين التقنيتين وتحاول بهما اسلوباً شعرياً ـ وصفياً يجنح إلى الأسطوري. فتبدو اللغة الشعرية ـ الوصفية بديلاً للحكاية السردية: إن تراجع الحدث واختزال الشخصية في دور يفضي إلى مساحات من الفراغ السردي يملأها الوصف، فيتقدم الخطاب على الحكاية، والوصف على الاخبار... وقد تكرر اللغة ذاتها بدل ان تبني الحكاية الأخرى.

تهتم اللغة الوصفية بخلق هوية المكان والسلوك. تبرز معالم المكان في كلام عن: صخرة الغدير، والبيدر، وسلة العنب والتين، وأشجار الشربين والصنوبر، وجرش سنابل القمح، والجلوس تحت العريشة (القرية اللبنانية). وتبرز معالم السلوك وهويته في كلام مثل: «ونشفنا الصوف فوق السطوح وجعلنا منه فرشاً مريحة» (ص٢٧/٢٨)، «وعدنا نعجن العجين، نخبز الخبز، نشعل الحطب..» (ص٥١)، أو «ولقد أشارت لنا بأصبعها ثم امتطت فرسها وعادت عبر النهر، فبدت الاشجار أشجاراً ثانية» (ص٥١)، أو «لم نكن نتصور ان يوماً بارداً سيأتي، فيزيّن اصبع أخته خاتم ذهب، معصمها جوز أساور، ذهب صندوقها، محبس ذهب، وعقد ذهب، وصندوق خشب حفر، ويقدم لها البيك فرشة كاملة بلوازمها أيضاً مع تعليقة ذهب بسلسلة ذهب» (ص٢٩).

بالتركيز على الخطاب تعبّر «سيد العتمة» عن طموح في تحديث الرواية العربية، ويبدو الجانب البنائي هو ما يشغل هذه الرواية، وهو ما يعادل مفهوم الرواية، أو يكون الدور مكان الشخصية.



اختلافها.

تتراجع مقومات الحكاية في رواية «سيد العتمة» لا باعتبار العقدة والحل والمفهوم الكلاسيكي للبطل... وهو أمر تجاوزته الرواية العربية الحديثة مع نهاية مرحلة محفوظ الاولى، بل باعتبار النمط البنيوي السردي نفسه: فالتحديث الذي تلا مرحلة محفوظ الاولى واستدعى اهتماماً بالخطاب عرفت معه الرواية العربية تنويعات عدة على النمط بدءاً من «ميرامار» و «موسم الهجرة إلى الشمال»، مروراً بـ «نجمة اغسطس»، و «الزيني بركات»، و«رامة والتنين»... وصولاً إلى التجريب الراهن بما فيه التجريب الذي يمارسه بعض الروائيين اللبنانيين، أو يتوخون تمييز نمط به... هذا التحديث يتخذ طابع الافتعال أحياناً، والمحاكاة أحياناً أخرى، فنلاحظ ولعاً بكسر الزمن السردي المتخيل وبتركيب السياق تركيباً لا يكترث بالترابط الداخلي الذي يجعل من انتظام الكلام الروائي على هذا النحو، وليس على سواه، انتظاماً فنياً. ونلاحظ أن كسر الزمن هو أحياناً محاكاة تقنية أو استعارة فائضة لأنه لا يمارس وظيفة دلالية هي في صلب بنية النمط وسمة لعالمه. وقد يكون إغفال الإشارة إلى ما يشوب هذا السياق الروائي التحديثي من خلل اساءة إلى ما تعد به هذه التجربة الروائية.

توضيحاً أشير إلى أن الانتظام الذي يتوالى وفقه السرد هو، كما نعلم، انتظام فني للزمن المتخيل. يشكل هذا الانتظام الفني عنصراً أساسياً في تحديد نمط البنية ويولد دلالة تتعلق بمفهوم الزمن الذي تحيل عليه الرواية والذي يتسق ودلالات عالم الرواية. كأن يبني تكسر الزمن المتخيل وفق انتظام ما (تكراري مثلاً) دلالة تشير إلى زمن تاريخي مغلق على ذاته... تتوالد هذه الدلالة من بناء فني. إنها أثر يوهم به النمط.

في «سيد العتمة» محاولة تستهدف الدلالة على استمرار القمع الذي يمارسه البيك في زمن تشير بعض القرائن في الرواية (الجراد، الانكشارية، السلطان، الذهاب إلى الأستانة...) إلى أنه زمن الحرب العالمية الاولى الذي غزا فيه الجراد بلادنا في نهاية حكم الاتراك لها. تحاول الرواية كي تدل على استمرار القمع (في الحكاية ربما) إظهار حركة هذا الزمن كحركة تكرارية مغلقة على ذاتها. لكن المحاولة تتعثر في صياغة نمط خاص بعالم الواقع الذي تحكي عن الرواية.

يرتبك السياق في «سيد العتمة»، والارتباك هذا ليس طابعاً فنياً مولداً، أي قائماً بنمط يولد دلالته، بل هو ارتباك يعود أولاً إلى ضعف العلائق، كما أشرنا، بين الجمل وعدم وضوح المرجع الذي تحيل عليه الضمائر، أو التباس المرجع الذي يحيل عليه الراوي حين يُسند إليه الكلام. وهو ارتباك يعود ثانياً إلى محاكاة تخفق الرواية في التحرر منها: تحاكي «سيد العتمة» النمط الماركيزي في «خريف البطريرك» تحديداً. وتظهر المحاكاة في:

ـ تكرار ميتة البيك وولادته والاحتفالات التي تلازم ذلك.

ـ شخصية البيك والفضاء المزدوج الذي يتحرك فيه كاشفاً بذلك عن بعدين مفارقين: واحد نرى منه إلى البيك في البيت الكبير في سلوك ينم عن «بيكويته». وآخر نرى منه اليه في القبو في سلوك ينم عن تواطئه و عجزه ونتانته[2]...

ـ توظيف النمط التكراري (ميتة البيك وولادته) للدلالة على استمرار القمع وتأبد زمنه.

يخصص النمط التكراري بنية الرواية عند ماركيز وتولّد حركته السردية دلالات عالم الواقع الذي تحكي عنه. بينما يغلب طابع المحاكاة على رواية «سيد العتمة»، فيميل الواقع الذي تحكي عنه إلى غربته فيها...

(١) هذا الكلام مسند إلى «عمته التي ستهمس» به «وهي تفرك يديها». لكن «عمته» ليست كما يبدو من مقطع سابق، راوية أولى (انظر ص ١١٢)، لذا يمكن القول أن الراوي الأول، وهو بضمير «نحن»، يرويه على لسانها يرجح ذلك صيغة المستقبل في «ستهمس»، اضافة إلى فعل الهمس.

(٢) بإمكان قارىء «سيد العتمة»، أن يعثر بسهولة على استعارات مباشرة من «خريف البطريرك». مثلاً: علاقة البيك بامرأته تحاكي علاقة الحاكم بأمه في رواية ماركيز. كذلك رائحة البراز تحاكي بدلالتها في الرواية الأولى ما يدل عليه تبول الحاكم في الرواية الثانية.

تميل الشخصيات إلى مجردها. تختزل في المعنى العام، ولا يبقى من الحدث الا قرائن لا تكفي لإيقاظه في الذاكرة ولتأصيله في هويته.

ان الاهتمام بالجانب البنائي لا يبدع هنا شكلاً دالاً لأن المستعار من التجربة الأخرى لا تستعاد صياغته، ولا تتجدد وظيفته ليندمج في النسيج الخاص، أو ليبني نمطه المميز بعالمه المختلف. لا يكفي أن نشترك مع الآخر في معاناة القمع لنتبنى نمطه في الرواية عنه. لأن القمع تاريخي وهو، بتاريخيّته، ليس واحداً.

هل هذا يعني أننا ضد الإفادة من الغير؟ طبعاً لا. لأننا نرى أن الأنماط الروائية، والتقنيات باعتبارها مفاهيم وقواعد، هي إرث كوني مشترك. وعليه فان المسألة ليست في الإفادة من الإرث، بل في صياغة تعيد انتاج ما يؤخذ من هذا الإرث، وتميّزه في التجربة الخاصة.

يبقى أن «سيد العتمة» محاولة طموحة، لا تخلو من تميز يتمثل في منظور نقدي تضمره الرواية ويستهدف لا الواقع، شأن روايات عدة، بل الحكاية عنه. هكذا تهدم هذه الرواية الحكاية في محاولة لبناء حكاية أخرى، كان هدمها بناء، لكنه يتعثر دون أن يفقد إشارته إلى حقيقي تحاول كشفه. □

حراس الصمت

عزيز العظمة

ذهنية التحريم

دراسة

صادق جلال العظم

رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢

■ مشهود للمثقفين العرب بعامة ـ مع استثناءات ليست كثيرة ولكنها قدوة بالغة القيمة وامثلة على النزاهة والحرص على العقلانية ـ إبداء الكثير من الجلبة، والحرص على الصمت في آن: الحرص على الصمت في ظروف الحرج والمجاملة الغافلة، خصوصاً فيما يتعلق بمقالات الإسلاميين التي تستمد من فراغ الصمت مجالاً لتثبيت عدد من المسلمات الأساسية لأهوائها في موضع المركز من الحياة الثقافية العربية، والإكثار من الجلبة عندما يتعلق الأمر بمحاولتهم التهجم على الآخرين، دون حق في اكثر الأحيان، في سبيل الإفصاح العلني عن عفافهم الوطني واصالتهم وعدم انسلاخهم عن بيئاتهم بل وعن انتمائهم ـ على صورة سمحة بالطبع ـ إلى القطيع الإسلامي. وكما كان دأب القطعان دائماً، فان شهوة التشفي والتعسف تزداد اطراداً مع ازدياد ضعف الضحية المقدمة قرباناً لعنوان تماسك هذه الجماعة





القانصة.

لقد كان عنوان سلمان رشدي، القربان لدى اكثرية المثقفين العرب الذين كتبوا عنه الإعلان عن العفّة الحضارية التي جعل منها الإسلاميون في السنين الأخيرة علماً على الإستقامة، وجاراهم في ذلك الكثيرون. وجاء هذا الاعلان عند الاكثرية الساحقة ممن علّق على الأيات الشيطانية، جاء من دون تكلّف قراءة نص هذه الرواية المدهشة. فقد كان القصد من الموقف ليس التوصل اليه كموقف، بل اتخاذه كموقف عملي ينبىء عن انتماء الى جماعة ما، تماماً كما أن الضحايا البشرية في طقوس الأمم المتوحشة ما كان يشفع لها كونها، في اكثر الأحيان، من الأطفال او الصغار او الشبان والشابات المنتمين إلى اعيان الجماعة.

يسخر صادق العظم في كتابه من هؤلاء المثقفين الذين اكتشفوا في أنفسهم عذرية ثقافية أعلنوها على رؤوس الأشهاد في معرض التهجم على الأيات الشيطانية: باسم عالم - ثالثية صافية، باسم عروبة غير مشوبة، باسم إسلام جريح، وفي كل الأحوال بناء على ضرورة متخيلة لنفي الإختلاط عن النفس، وتأكيد الاصالة والصفاء والوفاء للمنبع. ويرينا صادق العظم بكل وضوح خواء هذا الموقف: فهو لا سند له في تاريخنا الحديث، القائم على عولمة الثقافة وتحول ثقافاتنا وإنبنائها في واقعها (دون الخيال) على الحداثة، وهو قائم ليس على مفارقة فحسب، بل على نفاق واضح من قبل مثقفين حداثيين وعقلانيين: فقد أخذ هؤلاء عن اوروبا، في استشراق معكوس، موقفاً إغرابياً في الذات، ينأى بها عن الواقع، ويصبها في قالب خيالي قائم على تأكيد روحانيتنا، واحترامنا الدائم للمقدسات، وكأن تاريخنا لم يعرف تراثاً فانتازياً عظيماً، من اساطير المعراج والابالسة، إلى معارضات القرآن، إلى التراث الجنسي الجميل والفاحش في آن، الذي يقرأه الجميع في كتاب الأغاني ومؤلفات الجاحظ وغيرهما الكثير. وكأنما لم يعرف تاريخنا الحديث الفكر النقدي تجاه النصوص المقدسة، من طه حسين الى صادق العظم إلى الكثيرين غيرهما، وكأنما العاقلون

◆
باسم الاسلام الجريح تظهر العروبة فجأة خالية من الشوائب!
◆

من الناس لا يطرحون على أنفسهم الأسئلة المتعلقة بالخوارق، كعصا موسى ووسوسة ابليس بحديث الغرانيق الى النبي وعلاقة التنزيل القرآني برغبات النبي، وكأنما نحن جميعاً ورعون متبتلون دوماً أوفياء لتراث الأجداد بعيدون عن الموبقات وعن الحداثة في آن.

ومن القضايا الهامة التي يثيرها صادق العظم في هذا الكتاب تعامل المثقفين العرب مع الأيات الشيطانية وكأنه كتاب في الفقه والوعظ والتاريخ والمنطق، فقد أخذ عليه التناقض في أقواله والخروج على وقائع التاريخ المفترضة والإنحراف عن السوية في الموقف الأخلاقي والتجريح بالمقدسين والمقدسات. وفي هذا بالطبع مفهوم بالغ البدائية والسذاجة للأدب والعمل الأدبي، فيتناول صادق هذه الأمور بتفصيل وافٍ، ويبيّن لنا بوضوح ما لم يكن خافياً على الكثير من الأئمة كالطبري وابن حجر، من أن سلمان رشدي يقف على أرضية صلبة تاريخياً في معالجته لأية الغرانيق، وانه يستخدم هذه الأرضية لينسج نصاً يمزج الخيال بالسخرية بالعقل النقدي والبصيرة الثاقبة، التي تدرك أن للقرآن تاريخاً مثل كافة النصوص الأخرى - وهو تاريخ تناوله دون كثير تفصيل كثير من المثقفين العرب في هذا القرن، يقدم صادق عناصره الأساسية - وتحبك عناصر هذا التاريخ وتعيد توزيعها في إطار النص الروائي. ولعل الفصول التي تناولت الصفة الأدبية لرواية الأيات الشيطانية كانت من أجمل ما في كتاب صادق العظم هذا فهي تبين لنا كيف استخدم سلمان رشدي المادة التاريخية والمادة المعاصرة، وكيف بنى تنويعات النص على هذه المادة، وكيف جرى الانتقال بين الخيال والواقع، وكيف بنيت فيه شبكة العلاقات النصيّة، وتضافرت في وجهة نقدية: نقدية تجاه واقع المسلمين، وتجاه الغرب المعاصر، وتجاه الرجعية الاجتماعية والفكرية على مر العصور. كما يبين صادق إتصال الأيات الشيطانية بمحتوى وتقنيات العقل والخيال النقدي، التراثي العربي - الاسلامي والغربي الحديث والمعاصر المتمثل في رابليه وجيمس جويس وغيرهما: «عارض جويس في روايته «عوليس» عامداً متعمداً الملحمة الهوميروسية الكلاسيكية القديمة مستعيراً هيكلها العام ومقاطعها الكبرى وأحداثها الأساسية ليعطينا الملحمة الساخرة (أو الأنتي - ملحمة) لزمن راهن غابت عنه الملاحم وتعذرت فيه البطولات واستحالت الفروسية وانعدم الشعر. كذلك عارض رشدي في «الأيات الشيطانية» عامداً متعمداً الملحمة المحمّدية الإسلامية التاريخية الكبرى مستعيراً مجراها العامّ ومراحلها الأساسية وأحداثها الأعظم ليعطينا الملحمة الساخرة لزمن إسلامي راهن غابت عنه هو أيضاً ملحمة الحداثة وبطولات المعاصرة وفروسية الفعل وواقعية النثر وشاعرية الشعر. بعبارة أخرى نحن أمام هجاء تهكّمي مرير لحاضر إسلامي هلامي باهت لا حضور له لأنه ما زال يعيش ملحمة ماضية وبطولاتها على مستوى الخيال، ويتعامل مع قساوة واقعه الراهن على مستوى الوهم، ويتأمّل مغامرة مستقبله على مستوى المنام». (ص ٣٦٧).

يتبدّى رشدي في آياته الشيطانية مثقفاً طليعياً معلياً من شأن العقل والفكر النقدي الحرّ، غاضباً ومتهكماً على واقع المسلمين في سبيل إعمال النقد، وفي سبيل التنوير والإنتقال الى مستقبل أفضل، مستقبل يتوسل العدالة والحكمة والإستنارة دليلاً له ومعيناً، ويرفض التدليس والتعصب والخيال الإستبدادي. وليس ثمة شك في أن احد اهم نواقص تعامل المثقفين العرب مع سلمان رشدي هو اعتقادهم - وهذا اعتقاد اصبح كالملكة العصبيّة او الحركة العصابية غير الإرادية - ان نقده للرواية الإسلامية ولواقع المسلمين انما هو ناتج عن محاباة الغرب والعداء للمسلمين. وينبّه صادق إلى أن نقد رشدي للغرب وعنصريته وعنجهيته وخواء حياته اليومية لا يقل فاعلية وسخرية ومرارة من نقده للمسلمين، مسلمي الهند والباكستان ومسلمي المهاجر الأوروبية. فجاءت الأيات الشيطانية نقداً لاذعاً لرغبة الغرب في الإغراب في معرض الكلام عنّا، على اعتبار اننا روحانيون ومتخلفون، وجاء رشدي متحيزاً للشرق المتمرد الناقد المتحرر المتنور، دون الشرق الخاضع الراضي بالاستبداد وصنوه الإظلام ومنافقة الروحانية. فجاء النقد العربي - على غرار النقد الغربي الشديد المرارة لأيات سلمان الشيطانية - آيلاً إلى القول ضمناً بأننا غير قادرين على نقد واقعنا وتراثنا، وبأننا لسنا جديرين بمثقفين نقديين مثل سلمان رشدي، وعلى ذلك عملنا - كما عملوا - على اعتباره هامشياً، دون ان نلتفت إلى التراث النقدي الساخر المتهكم الذي ما غاب عنا على طول تاريخنا، ويكفي المعري وابن الراوندي

علمين على هذا التراث، ودون ان نعي ان تهميش تراث النقد ليس إلاّ السبيل الذي تتخذه الحركات الغوغائية والإظلامية لطمس التنوير والنقد وقيادتنا كقطيع غافل إلى مستقبل مظلم من الاستبداد والقهر، باسم محاربة ما يدعى «الغزو الثقافي». ما يجدر التنبيه اليه هنا هو ان تواطؤ الكثير من مثقفينا مع الاغراب الغربي واستشراقه على اعتبار تميزنا التام عن الغرب وانكفائنا على اصالة موهومة لنا، ليس إلاّ الحكم علينا بالرؤية التاريخية والحضارية، وبعدم القدرة على المشاركة في صنع التمدن والترقي. □

مقاومة الزمن

جورج طراد

الفترة الحرجة

نقد في أدب الستينات

رياض نجيب الريس

رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢

■ مشكلة الكتابة الصحافية، حتى الثقافية منها، تنبع، في الغالب، من كونها تغطية لحدث مباشر. لذلك فهي مهدّدة دائماً، بالآنية، مهما اجتهد الكاتب في إضفاء صفة الديمومة على مضمون مقالاته. والدليل على هذا اننا اذا ما راجعنا كتابات قديمة العهد، فاننا حتماً واقعون على فقرات، ان لم يكن مقالات كاملة، نعتبرها ثانوية لأن الزمن قد مرّ عليها ولأنها لم تنجُ من الانفلات من ضغط الحدث اليومي المباشر.

غير ان هناك كتابات، لحسن الحظ، تعرف كيف تقاوم الزمن، وكيف تُبقي على الشعلة الكامنة فيها متوهجة مضيئة. وهذا لن يتوافر إلاّ اذا كان الكاتب قد أتقن قراءة العمق، فعانق الجوهر فأُلبس نتاجه رداء الديمومة. وكتاب «الفترة الحرجة» لرياض نجيب الريس ينتمي، من دون شك، الى هذا النوع من الكتابة التي تختزن في ذاتها طاقة تجعلها قادرة على تخطي حواجز الزمن.

والدليل على ذلك انك عندما تقرأ «الفترة الحرجة»، في طبعتها الثانية، تحس انك تتعامل مع مادة طازجة وقادرة على الاجتذاب، على الرغم من ان الفاصل التاريخي بين الطبعة الأولى (١٩٦٥) والثانية (١٩٩٢) كان حافلاً بالتغيرات الثقافية.

فما هو السر، اذاً، في بقاء رونق مادة «الفترة الحرجة»؟

قد يقول قائل ان السر يكمن في ان الكاتب محترف وخبير، اذ عرف كيف يسبر الأغوار ويغوص على الجوهر فلم تبقَ كتابته عالقة على سطح الحدث الثقافي المباشر الذي قام بمهمة «التغطية» المهنية في تناوله.

وقد يذهب آخر الى القول بأن الحقبة الثقافية التي يغطيها الكتاب، ما تزال مائلة التأثير في الحياة الثقافية العربية، لذلك فانها خلعت جزءاً من وهجها على الكتاب، فساعدته على الاحتفاظ بمقومات الديمومة.

وربما يذهب ثالث الى التأكيد بأن معظم الكتاب الذين تناول «الفترة الحرجة» نتاجهم ما يزالون موجودين، في شكل او في آخر، على الساحة الثقافية العربية. لذلك فان القارىء يتقبل الكلام عليهم، اذ يحس بوجودهم الدائم والمستمر في هذه الساحة.

والحقيقة ان التفسيرات الثلاثة ممكنة، وان كنا نميل الى الاعتقاد بأن تداخلها معاً، وليس في شكل عوامل منفردة عن بعضها، هو الذي يجعل الطبعة الثانية من «الفترة الحرجة» قابلة وقادرة على استثارة اهتمام القارىء اليوم.

طبعة مزيدة لكنها غير منقحة على الاطلاق

ثم ان رياض نجيب الريس ليس كاتباً كسولاً ينام على امجاده، ويعيد اجترار ما سبق له وقدمه. وهذه، في رأينا، ناحية اساسية وثمينة للغاية. ولكي نتمكن من اكتشاف اهميتها، يكفي ان نلاحظ مقومات «الطبعات الثانية» في معظم الكتب العربية. فالعادة الكسولة جعلت السواد الأعظم من كتابنا يدفعون الى المطابع بنتاج سابق، دونما تعديل يُذكر، وذلك بغية اصداره في طبعة ثانية، باعتبار انهم يحرصون على الايحاء بأن كتبهم مهمة بدليل انها نفدت من الأسواق.

لكن رياض نجيب الريس، في الطبعة الثانية من «الفترة الحرجة»، لم يلجأ الى هذه السهولة الهشة. فهو قد أحدث اضافات كبيرة شملت مواضيع جديدة، ساهمت في اضفاء طابع الشمولية على المادة بحيث تستحق، عن جدارة، صفة كونها نقداً في ادب الستينات، كما هو مطروح على غلاف الطبعة الثانية.

اما هذه الاضافات الكبيرة، فتشمل كتباً صدرت في النصف الثاني من عقد الستينات، بعد ان كانت مادة الطبعة الأولى تتوقف عند العام ١٩٦٥. ثم ان المؤلف لم يكتفِ بالإضافة الكمية بل اعاد تبويب الكتاب بصيغته الجديدة، تبويباً يمكن وصفه بأنه «موضوعاتي» (thématique) موزعاً المادة على الأنواع الأدبية من قصة وشعر ونقد وغيرها. ومن يقارن الطبعة الأولى من «الفترة الحرجة» بما اصبحت عليه في الطبعة الثانية، يكتشف حجم هذه الاضافة وأهميتها، خصوصاً لجهة توقها الى شمولية الاحاطة بالمحطات الرئيسية والفاعلة التي صبغت ادب الستينات.

وثمة ميزة اخرى في الطبعة الثانية يمكن اكتشافها والاستدلال، من خلالها، على الأمانة التاريخية العلمية التي انطلق منها المؤلف. ويبرز حجم اهمية هذه الناحية عندما نلاحظ ان ثمة ادباء عرباً كباراً لجأوا، في طبعاتهم الثانية، الى ضبط وتحوير واضافة وحذف من طبعاتهم الأولى، على ايقاع علاقاتهم المستجدة مع الكتاب الذين تناولوهم بالنقد والدراسة. ولسنا بحاجة الى تعداد الأمثلة على هذا الصعيد، بل نكتفي بالإشارة الى ان ناقداً فاعلاً في زمانه، هو ميخائيل نعيمة، لجأ في الطبعات التالية من كتابه النقدي المعروف «في الغربال» الى غربلة جديدة لكتاباته بحيث حذف منها كل ما اثار لغطاً وحساسيات في الطبعة الأولى.

رياض نجيب الريس لم يلجأ الى هذا الاسلوب. فما كتبه في الطبعة الأولى بقي، كما هو، في الطبعة الثانية. لم نكتف بتبني هذا الرأي من خلال ما اكده المؤلف في «المقدمة»، انما لجأنا الى عقد مقارنة بين مادة الطبعة الأولى ومادة الطبعة الثانية فلمسنا لمس اليد بقاء الآراء بحرفيتها تماماً كما كتبت





الكتاب لوحة نابضة عن ادب الستينات

قبل اكثر من ربع قرن. وكأن الزمن الخارجي بقي هامشياً، ذلك ان الجوهر لم يتغير. وهذا لا يكون ممكناً إلا اذا انطلق الكاتب، كما فعل صاحب «الفترة الحرجة»، من مبدأ معانقة العمق وتجاوز السطوح والقشور.

من هنا فان الطبعة الثانية من «الفترة الحرجة» لا يصح ان نعاملها كما نعامل معظم الطبعات اللاحقة من الكتب العربية فنصفها بأنها «طبعة مزيدة ومنقحة». نحن هنا، ازاء طبعة مزيدة، وليست منقحة على الاطلاق.

ويعترف المؤلف في المقدمة بوجود ثغرة تكمن في ان تناوله لأدب المرحلة لم يشمل كل النتاج. وهذا، في رأينا، يندرج ضمن تحميل الكاتب نفسه لزوميات ما لا يلزم. فليس هناك من كتاب نقدي يطرح التغطية الشاملة شعاراً له. حسبه ان يتقن اختيار ما يراه معبّراً عن المرحلة. ونعتقد ان ما اختاره المؤلف، لا سيما بعد الاضافات التي ادخلها، يحيط بنتاج المرحلة احاطة شاملة، خصوصاً لجهة القبض على روح المعبّر الأساسي عن روح العصر الثقافية.

ثم ان المؤلف، لدى اختياره مادته، لم يكن طليق اليدين دائماً، فهو قد نشر المقالات في مجلات ثقافية لم يكن مسؤولاً عنها. بتعبير آخر كان رئيس التحرير يكلّفه بمراجعة كتاب ما. لذلك فان اختيار المادة بقي محكوماً سلفاً بالتكليف، كما يشير في مقدمته.

كذلك يطرح المؤلف في الصفحة الأولى من كتابه شعاراً نجده مطبّقاً، بأمانة كلية، في صفحات الكتاب جميعاً. انه شعار مأخوذ من قول مأثور للكاتب «غياتانو سالفيميني» جاء فيه: «لا يمكننا ان نكون حياديين ولكن شرفاء ثقافياً. الحياد حلم والشرف واجب».

وبالفعل لم يخف رياض نجيب الريس عدم حياده ازاء الأفكار الثقافية التي كانت سائدة في أدب وفكر المرحلة التي يغطيها الكتاب. لكنه انحياز شريف في مطلق الحالات، لا تجريح فيه ولا تشويه. كل ما في الأمر انه يقول قناعاته بصراحة، غير آبه بما يمكن ان تكون عليه آراء الآخرين. الحياد حلم والشرف واجب! حتى بالنسبة الى تقويم العمل الذي يتناوله الناقد، فان لرياض نجيب الريس رأياً لا يجعل النقد محصوراً بهمة السعي «للوصول الى حكم عادل، بقدر ما هو للوصول الى تجاوب معيّن مع العمل الأدبي، يستطيع ان يخرج منه الناقد بحس ما، يلمسه ويعيشه ويكوّنه. وهذا الحس هو الذي يصنع العمل الأدبي ويسهل، بل يحقق مهمة الناقد» (ص ٥٣).

ولعل في هذا الموقف المبكّر لرياض نجيب الريس اطلالة وافية على رأي آخر اطلقه من بعده ناقد فرنسي طليعي هو سيرج دوبروفسكي، أكد فيه ان دور الناقد الأساسي يكمن في ان يلعب دور جهاز كابح الصدمات الذي يحول دون ارتطام القارىء بالعمل الأدبي. رياض نجيب الريس في «الفترة الحرجة» نجح في الحؤول دون وقوع مثل هذه الاصطدامات، ذلك انه نجح، بفضل دربته وسعة اطلاعه، وخصوصاً عمق تحليله، في مهمة تذليل العقبات امام القارىء من خلال تسليطه الأضواء الكاشفة على كواليس العمل الابداعي الذي يتناوله. وقد يكون في تناوله لرواية غسان كنفاني «رجال في الشمس» (ص ٦٥) ولتجربة توفيق صايغ الشعرية (ص ٨٩) خير دليل على ذلك.

نعود الى فكرة الحياد التي لا يمكن تحقيقها، والى الشرف الثقافي الذي يعتبره واجباً، لنقرأ في ضوئها آراء له في يوسف الخال، لا تخفي انحيازه الى صاحب «شعر»، وهو الذي عمل معه طويلاً ولكنها لا تلغي، في الوقت نفسه، رأيه في الخال. فيوسف الخال، كما يراه رفيقه رياض نجيب الريس، كان «فارساً دونكيشوتيا في معاركه، وانما كان حراً اصيلاً في مسعاه، و «كافكاوياً» في وصوله» (ص ١٧٤). كذلك من الزاوية نفسها يمكننا فهم رأي المؤلف في رجاء النقاش الذي «يقع بسهولة اسير تعصبه السياسي ومنهجه المكبل باعتبارات «الوطنية المحلية»، وانغلاقه داخل حدود المفاهيم المصرية المناسبة للنظام هناك» (ص ٢٠٢).

ثم ان رأي الريس بالشاعر نزار قباني بقي في الطبعة الجديدة تماماً كما كان قبل اكثر من ربع قرن. فنزار، في رأي الكاتب، لم يطور قاموسه الشعري. لذلك تجاوزه الزمن ولم يصمد في وجه «الثورة الشعرية الحقيقية». فلقد «اراد نزار قباني ان يوقف عقارب السنين عند الوجه الذي عرفه في شبابه (...) فوقف هناك ينتظر الغاديات والرائحات انفسهن، دون ان يحسّ بأن الزمن قد انطلق من اسره، وان مدّ الثورة الذي حمله قد حمل آخرين غيره، وصلوا الى متاهات جديدة من الروعة والخصب الشعري» (ص ١٥٤).

هذا الموقف الثابت من نزار قباني، اضافة الى دلالته الواضحة الى محافظة الريس على ما كان قد كتبه دونما تجميل او مسايرة، ربما يطرح تساؤلاً عن سر تعاون المؤلف، بعد ان اصبح يصدر «الناقد»، مع الشاعر الذي «بقي محاصراً في النفق الذي حاول شقه منذ الأيام الأولى من دون ان يستطيع الخروج منه» (ص ١٦١). ليس الآن، وقت الاجابة عن هذا التساؤل، وان كنا نميل الى الاعتقاد بأن صاحب «الناقد»، تماماً كصاحب «شعر»، قبل ثلث قرن، ربما يريد ان يفيد من شعبية شعر قباني ليوصل مجلته الى الناس، كما قال لنا يوسف الخال («الناقد» - العدد ٣٩). وأياً كان السبب فان ذلك لا يلغي الامانة العلمية لنزار قباني تجاه الآراء التي اطلقها قبل اكثر من ربع قرن. ولسنا بحاجة الى المزيد من الشواهد. فصفحات الطبعة الثانية من «الفترة الحرجة» كلها نابضة بالصراحة في الموقف وفي التعبير عن القناعات. ولقد كان بامكان المؤلف بالتأكيد ان يحذف أشياء كثيرة، لو كان حريصاً على ديبلوماسية العلاقات العامة. غير انه، احتفظ بكل شيء، وكما هو، وفاء منه للأمانة العلمية، واحتراماً لمجهود بذله وسعى من خلاله الى القبض على الروح الثقافية التي كانت سائدة في الستينات.

يروى عن شاعر القطرين، خليل مطران، انه، ابان دفعه لديوانه الى الطباعة، تلقى مشورة من احد الأصدقاء تنصح له بوجوب ان يحذف قصائد كثيرة تغطي مناسبات مباشرة، واكاد أقول تافهة. لكن مطران، من علو سنواته وخبرته، رفض النصيحة وقال: شعري هو انا. لا أريد ان يعرفني الناس بغير ما انا عليه! ويبدو لي ان الطبعة الثانية من «الفترة الحرجة» هي رياض نجيب الريس الأديب والناقد، وقبل كل شيء الانسان البعيد عن هواجس التجميل وتحسين الصورة وضبط ايقاع العلاقات العامة النافلة.

هكذا تطلع «الفترة الحرجة» لوحة نابضة عن ادب الستينات. ادب مرحلة مصيرية وفاعلة في الحداثة العربية، شعراً وقصة ونقداً. قد لا تعجب بعضهم ملامح هذه الصورة وقد يكون لبعضهم الآخر مآخذ على



الواقع، وتالياً على الصورة التي تعكسه. ولكن لا أحد يستطيع ان يزعم ان «الفترة الحرجة» لم تلتقط نبض المرحلة، بالقدر الأكبر الممكن من الشرف الثقافي الواجب، وبالنسبة الأقل من الانحيازية التي تبقى مرتبطة بالقناعات غير القابلة للنقاش.

رياض نجيب الريس في «الفترة الحرجة»، بطبعتها الثانية، يلعب دور المعلّق على الواقع الثقافي في الستينات. ولكن الناس الذين عرفوا حرج الستينات، خصوصاً في المجال الفكري ـ الثقافي، لا يمكنهم ان يطردوا من رأسهم ان رياض نجيب الريس كان شريكاً فاعلاً في لوحة ثقافة الستينات. واهمية ما كتبه تبدو اليوم متزايدة لأنه ما يزال فاعلاً، وبقوة أكبر، بحيث أصبح قادراً على ممارسة حرية الاختيار اكثر من تلك الفترة الحرجة التي كانت خياراته فيها محكومة بسلفية التكليف من قبل رؤساء التحرير! □

نسف الكيانات القائمة!

طانيوس دعيبس
كاتب من لبنان

سلام ما بعده سلام
ولادة الشرق الأوسط
دافيد فرومكين
ترجمة اسعد كامل الياس
رياض الريس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢

■ منذ البداية، لا يخفي ديفيد فرومكين، مؤلف كتاب «سلام ما بعده سلام»، موقفه تجاه ما يسميه «ولادة الشرق الأوسط». فهو يقول في مقدمة الكتاب انه «لو نظرنا الى الوراء لكنا رسمنا الشرق الأوسط الجديد بصورة مختلفة» (ص ١٧).

وينتهي الكتاب في فصله الأخير على الفكرة ذاتها بتفصيل اوضح حيث يستنتج الكاتب ان الخلافات في الشرق الأوسط اليوم لا تُطرح فقط من زاوية المساحات والحكام والحدود، بل هي تُطرح ايضاً من زاوية «حق الوجود لبلدان انبثقت فوراً او في ما بعد من القرارات البريطانية والفرنسية التي اتخذت في اوائل العشرينيات من هذا القرن، كالعراق واسرائيل والأردن ولبنان».

وليس حق الوجود وحده هو المطروح على بساط البحث «فتحت سطح مسائل محدودة ولكنها تبدو مستعصية على الحل كالمستقبل السياسي للاكراد او المصير السياسي للعرب الفلسطينيين، تكمن مسألة اعم هي: هل يستطيع البقاء في تربة الشرق الأوسط الغريبة عن اوروبا، ذلك النظام السياسي الحديث الذي ابتكرته اوروبا ونقلته الى المنطقة ومن صفاته تقسيم الأرض الى دول علمانية مستقلة اساسها مواطنية قومية؟» (ص ٦٣٢ ـ ٦٣٣).

ولذلك ـ في نهاية استنتاج الكاتب الذي هو عضو في مجلس السياسة الخارجية الأميركي كما يعرّف عنه الغلاف ـ فان التسوية التي انتجتها الحرب العالمية الأولى في بداية القرن «لا تخص، بكاملها او في معظمها، الماضي، بل هي في قلب الحروب والنزاعات والسياسات الراهنة في الشرق الأوسط، لأن المسائل التي اثارها كيتشنر ولويد جورج وتشرشل لا تزال حتى الآن هدفاً للتصدي لها بقوة السلاح، عاماً بعد عام، في شوارع بيروت التي حل بها الدمار، وعلى ضفاف دجلة والفرات، وقرب مياه نهر الاردن التوراتي»(ص ٦٣٤).

هذه الفكرة لا ترد في مقدمة الكتاب وفي فصله الأخير فقط، انما هي الفكرة الواصلة بين البداية والختام بخط بياني شديد الوضوح خلال سرد الكاتب لما يعتبره رواية اعادة تشكيل الشرق الأوسط الذي «لا يعني فقط مصر واسرائيل وايران وتركيا والدول العربية الآسيوية، بل يعني ايضاً آسيا الوسطى السوفياتية وافغانستان، اي كامل الساحة التي حاربت فيها بريطانيا، بدءاً من الحروب النابوليونية، لحماية طريق الهند من هجمات فرنسا اولاً ثم هجمات روسيا في ما اصبح يعرف باسم «اللعبة الكبرى»» (ص ١٤).

الاثنا عشر جزءاً التي تشكل الكتاب لا يخلو واحدها من هذه الفكرة. من الجزء الأول الذي يعرض فيه الكاتب لوضع الشرق الأوسط الغائب عن اهتمام الأوروبيين في بداية القرن، بعد ان وجدت «اللعبة الكبرى» طريقها الى الحل وعودة هذا الاهتمام عشية الحرب العالمية الأولى حيث انتقلت سياسة بريطانيا من قرار حماية وحدة اراضي الامبراطورية العثمانية الى قرار تفتيت الامبراطورية، وحيث مصير الشرق الأوسط ستقرره دولة او اكثر من الدول الأوروبية بعد انتهاء الامبراطورية العثمانية، وحيث يمثل دخول العثمانيين الحرب الخطوة الأولى على طريق اعادة تشكيل الشرق الأوسط، اي في





كتب

الحقيقة خلق الشرق الأوسط الحديث (ص ٨٤).

... الى الجزء الثاني المتعلق بكيتشنر ودوره في رسم السياسة البريطانية في الشرق الأوسط. وفيه يعرض المؤلف لفكرة تتكرر عنده وفحواها جهل البريطانيين لحقائق منطقة الشرق الأوسط وفهمهم الخاطىء «لاحدى الخصائص البارزة» للشرق الأوسط الذي «بقدر ما له من وعي سياسي لم يكن مستعداً للقبول بحكم غير اسلامي» (ص ١٠٢)، وخطأ مراهنتهم بالتالي على فكرة تنصيب خليفة عربي مؤيد لبريطانيا انطلاقاً من خطأ فهمهم للاسلام أصلاً، وحيث «أساء كل من الغرب والشرق فهم الجانب الآخر طوال معظم القرن العشرين، ولعل الكثير من سوء الفهم هذا عائد الى المبادرات التي اتخذها اللورد كيتشنر في السنوات الأولى للحرب العالمية الأولى» (ص ١٠٧).

... الى الجزء الثالث حيث «تجر بريطانيا الى مستنقع الشرق الأوسط» (عنوان هذا الجزء)، وحيث تتكشف عملية تقسيم الارث العثماني بين بريطانيا وفرنسا وروسيا وتزداد عمليات التنافس بعد فشل حملة الدردنيل الذي ادى الى «جر اوروبا الى شؤون الشرق الأوسط على اساس طويل الأجل» (ص ١٨٦)، فيبدأ تاريخ «المكتب العربي» البريطاني في القاهرة، وتتم مراسلات مكماهون مع الشريف الحسين، وصولاً الى اتفاقية سايكس - بيكو - سازانوف...

... الى الجزء الرابع حيث اظهر العرب بالرغم من الاضطهاد التركي «ولاءهم ليس فقط للاسلام بل للحكومة العثمانية»، وحيث «لم يكن لدى حركة تركيا الفتاة ما يدعوها لعدم الثقة» باليهود في فلسطين، فهم «اختاروا صعوبات الحياة الطليعية في فلسطين القاحلة وكانوا اناساً حالمين لا ينشدون سوى السماح لهم بممارسة دينهم في سلام» (ص ٢٣٤). اما ثورة الشريف الحسين فقد كانت «بالنسبة له شيئاً اقرب ما يكون الى الاعتراف بالهزيمة، فقد كانت سياسته تقضي بان يظل محايداً وان يأخذ الرشاوى من كلا الجانبين وانتقل الى جانب الحلفاء كارهاً، حمله على ذلك خطر الاطاحة به على يد جماعة تركيا الفتاة» (ص ٢٤٥).

... الى الجزء الخامس حيث الحلفاء في ادنى طالعهم، وحيث انهارت حكومات الدول الحليفة، وحيث التركيز على «الثورات الروسية» عام ١٩١٧ و«مؤامرة تحسين ظروف لينين الذي كان مجهولاً آنذاك وقد حبكت خيوطها في الامبراطورية العثمانية» (ص ٢٧٢).

الجزء السادس يسجل «القاء الولايات المتحدة بظلها على طموحات لويد جورج الامبراطورية في الشرق الأوسط» (ص ٢٨٣)، وسياسة رئيسها الرافضة لتقاسم الدول والشعوب وقول احد المقربين اليه «عن خطة اقتسام الشرق الأوسط كلاماً فيه شيء من التنبؤ (الملاحظة للمؤلف) اذ قال: هذه خطة كلها سوء. انهم يجعلون من الشرق الأوسط مكاناً يستولد حرباً في المستقبل». غير ان ذلك لم يمنع الرئيس الاميركي من تشكيل لجنة لصياغة خطط اميركا لعالم ما بعد الحرب. اما بريطانيا، بزعامة رئيس وزرائها لويد جورج، فقد سارت باتجاه وعد بلفور لتكريس فكرة زرع محمية بريطانية في الشرق الأوسط عبر رعاية انشاء وطن قومي يهودي في فلسطين ذات «الاهمية الاستراتيجية للامبراطورية البريطانية» (ص ٣١٥). ولم تكن اميركا معارضة للفكرة، الا ان رئيسها الذي كان متعاطفاً مع الصهيونية كان يرتاب في دوافع بريطانيا، كان محبذاً لفلسطين يهودية ولكنه اقل حماسة لفلسطين بريطانية (ص ٣٣١). غير ان حماسة بريطانيا وزعماء الحركة الصهيونية ومؤيديها، وعدم توقع زعماء بريطانيا «لرد فعل معاد من حلفائهم العرب» ادت الى صدور الوعد البريطاني «لاقامة وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين» في ٢ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٧.

الجزء السابع يعرض غزو الشرق الأوسط وفيه شبه الغاء لأي دور عربي وتأكيد لعدم وجود قادة عرب ولعدم فعاليتهم في المساعدة على الخلاص من الحكم العثماني ولامكانية شراء ولائهم. بينما اليهود يخضعون للتعذيب على يد جمال باشا ويساعدون في التمهيد لغزو فلسطين (ص ٣٤٤ - ٣٤٥). وفيه اتهام لحاكم القدس البريطاني رونالد ستورز لأنه لعب دور بيلاطس البنطي لأنه دعا الى اعطاء تطمينات لسكان البلاد غير اليهود. وفيه تأكيد على ان التمهل بتطبيق وعد بلفور يعطي اسباباً للقلق لدى الزعماء الصهيونيين (ص ٣٦٢).

◆

يطرح اسم لبنان من زاوية أنه «جرى تكبيره كثيراً»؟

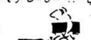
◆

في الجزءين الثامن والتاسع سرد لظروف «توزيع غنائم النصر» وتأكيد على خطأ النظر الى الامبريالية على انها سبَّبت الحرب «بل الحرب هي التي ولَّدت الامبريالية» (٣٩١)! ويظهر المؤلف هنا اسباب الندم البريطاني على اتفاقية سايكس - بيكو ومحاولة بريطانيا التملص منها وفشلها في ذلك بعد ان رفضت الولايات المتحدة الاستجابة لمطالبها ولا سيما الاشراف على الانتداب في فلسطين. ولذلك كانت «احكام اتفاقية الشرق الأوسط اقل اهمية من النهج الذي اتبع للوصول اليها» (ص ٤٣٣)... «ويبدو ان الزعيم الفرنسي بوانكاريه كان الوحيد الذي لاحظ ان الاختيار لم يكن ميموناً بالنسبة لمكان توقيع معاهدة تنوي اوروبا الاعتماد عليها. فقد اشتهرت مدينة سيفر بصناعة الخزف الصيني، وخزفها هش سهل الكسر» (ص ٤٥٨).

الجزء العاشر يسرد وقائع ما يسميه المؤلف «الاضطرابات» التي رافقت احتلال القوات البريطانية للشرق الأوسط، اولاً في مصر ثم في افغانستان ثم في شبه الجزيرة العربية ثم في تركيا ثم في سوريا ولبنان ثم في «شرق فلسطين (عبر الاردن)» (عنوان للمؤلف) ثم في فلسطين ثم في «بلاد الرافدين (العراق)» واخيراً في «بلاد فارس (ايران)». ويكثر استخدام المؤلف هنا في اطار وصفه للانتفاضات العربية لتعابير مثل: «اعمال شغب»، ودخول «عرب غزاة الى المستوطنات الصهيونية»، وايضاً هذا المقطع الموحي عن احداث وقعت في القدس ربيع ١٩٢٠:

«اهاج بعض الخطباء خواطر الجموع العربية ودفعوها الى ما تحول الى اعمال شغب ضد اليهود استمرت ثلاثة ايام فقتل عدد من اليهود وجرح مئات منهم. اما في القدس الجديدة فلم تقع اية اصابات لأن قوات جابوتنسكي كانت تقوم بأعمال الدورية فيها. كل الاصابات وقعت في مدينة القدس القديمة التي حالت وحدات الجيش البريطاني دون دخول قوات جابوتنسكي اليها» (ص ٥٠١).

الجزء الحادي عشر يطرح فيه المؤلف تحت عنوان «روسيا تعود الى الشرق الأوسط» نظرية تقارب بين قيام الاتحاد السوفياتي وبين تطلعات الثورة البلشفية الى «الاحتفاظ بالامبراطورية الروسية وبالحدود التي حققها



القياصرة» لهذه الامبراطورية (ص ٥٣٥ - ٥٥١).

وفي الجزء الثاني عشر والأخير يختم المؤلف كتابه الضخم بشرح وجهة نظره في كيفية حدوث «التسوية الشرق اوسطية لعام ١٩٢٢»، حيث يؤكد، على سبيل المثال، على الاستنتاج القائل ان مساندة البريطانيين للملك عبد الله «القادم من شبه جزيرة العرب كحاكم لشرق الاردن يعني الخروج على سياسة اعلان بلفور التي تقضي بتشجيع الوطن القومي اليهودي». ثم يشير الى «القلق الذي شعر به الزعماء الصهيونيون لأن تقليص حدودهم الشرقية من شأنه ان يوهن برنامجهم ولا سيما ان بريطانيا عندما تفاوضت مع فرنسا لتعيين الحدود مع فلسطين من جهة وسوريا ولبنان من جهة اخرى تنازلت عن ارض تقع على حدودهم الشمالية»، مورداً رسائل من وايزمن تشرشل ومن القاضي براندايز، زعيم الصهيونية الاميركية، الى بلفور تشتكي «حرمان» فلسطين من الوصول الى «الليطاني (في ما هو الآن لبنان)».

وينهي المؤلف الفصل الأول من هذا الجزء بهذه الاشارة: «ان منطقة شرق الاردن المحدثة اصبحت فيها بعد دولة الاردن المستقلة، وانجرفت تدريجاً الى الوجود ككيان منفصل عن بقية فلسطين. والحقيقة، اننا كثيراً ما ننسى الآن ان الاردن كان جزءاً من فلسطين» (ص ٥٧٦ - ٥٧٧). وتعود هذه الاشارات في فصل آخر: «في الشرق جرى تجميع السكان الاكراد والسنة والشيعة واليهود معاً في بلاد رافدين جديدة سميت العراق... «لبنان جرى تكبيره كثيراً»... «اقتطع من فلسطين كيان عربي جديد واصبح الاردن»... (ص ٥٩٣). ليعود في آخر فصل من الكتاب الى التأكيد على الفكرة التي اشرنا اليها في بداية المقال وهي فكرة عدم ثبات ما انتجته الدول الأوروبية من اعادة تشكيل للشرق الأوسط: «ان استمرارية المقاومة المحلية، سواء أكانت على اسس دينية ام اسس غيرها، لتسوية عام ١٩٢٢ وللأفكار الأساسية التي قامت على أساسها، تفسر لنا الخاصية التي تميز سياسة المنطقة: هذه الخاصية هي انه لا وجود في الشرق الأوسط للاحساس بالشرعية - ولا وجود لاتفاق على قواعد اللعبة - وليس في المنطقة ايمان يشارك فيه الجميع، بان الكيانات التي تسمي نفسها بلداناً والرجال الذين يدعون انهم حكام - وبغض النظر عن الحدود التي تقع ضمنها هذه البلدان - لها او لهم حق الاعتراف بهم كبلدان او حكام» (ص ٦٣٣).

هذا العرض الانتقائي والشديد الاختصار لا يدعي قول ما في الكتاب الغني بالوقائع وبالمصادر وبالارشيفات العامة والخاصة التي يقول الكاتب انها فتحت امامه وارتكز عليها ليعيد كتابة تاريخ تشكيل الشرق الأوسط. والكتاب عبارة عن رواية لهذا التشكيل شبه متكاملة وشاملة اترك الحكم على اهميتها التاريخية لأصحاب الشأن. والانتقاء الذي لجأت اليه يهدف الى التركيز على الفكرة السياسية التي ارى اهمية للكتاب في اثارتها. وهي الفكرة التي تقول ان التسوية التي انتجتها الحرب العالمية الأولى في بداية القرن، تبدو في نهاية القرن غير ثابتة لا على المستوى القومي ولا على مستوى الدول بحدودها القائمة. وهذه الفكرة ليست مثيرة للانتباه انطلاقاً فقط من مجرد وجودها كخلفية سياسية ثابتة في كتاب «سلام ما بعده سلام»، بل ايضاً وخاصة انطلاقاً من كونها مطروحة ضمن سياق نقاش عام يتناول الشرق الأوسط. وتتصدى له اكثر من جهة في اكثر من موقع ولأهداف مختلفة ومتعاكسة، في ما يبدو انه احد الهواجس الرئيسية التي تطرح نفسها في هذه المرحلة التي دخل اليها العالم، والشرق الأوسط، تحت يافطة النظام العالمي الجديد التي رفعها الرئيس الاميركي السابق جورج بوش فوق انقاض الانهيار السوفياتي.

فالكتاب يريد ان يؤرخ لكيفية التوصل الى تسوية ١٩٢٢ التي انتجت التشكيلة القائمة لدول الشرق الأوسط، لكنه عبر هذه الرغبة في اعادة كتابة قصة هذه التسوية يسعى بوضوح الى اثبات ليس الأخطاء التي ارتكبها الحلفاء في رسمهم لهذه التشكيلة، ولا سيما بخلق فكرتي الاستقلال العربي والقومية العربية (الغريبتين عن تطلعات واهداف ورغبات شعوب المنطقة حسب العديد من الاشارات في الكتاب)، بل ايضاً الى اثبات ضرورة اعادة النظر بالخريطة السياسية التي لا تمتلك اسباب الرسوخ والتجذر. واذا كانت اوروبا قد احتاجت الى ١٥٠٠ عام للوصول الى الصيغة المقبولة التي انتهت اليها اليوم، فان أمام دول الشرق الأوسط زمناً طويلاً قادماً عليها اجتيازه قبل الوصول الى تشكيلتها السياسية القابلة للاستمرار (ص ٦٣٤).

«سلام ما بعده سلام» ترافق مع مقالة فوكوياما وبعد سنة بدأت حرب الخليج!؟

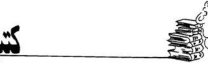
والملفت ان هذه الفكرة تترافق مع تذكير المؤلف بأسماء عدد معين من المشاكل والدول التي يطرحها أرباب النظام العالمي الجديد على طاولة اعادة البحث بتشكيلها، وتحديداً العراق ولبنان والاردن واسرائيل. انما، وكما نلاحظ في الشواهد المنتقاة، لا يطرح اسم اسرائيل الا من زاوية التأكيد على انه تم اقتطاع اجزاء منها ولا سيما الاردن، فيما يطرح اسم لبنان مثلاً من زاوية انه «جرى تكبيره كثيراً».

فكرة اعادة النظر بما هو قائم اليوم في الشرق الأوسط التي يشير الى ضرورتها كتاب «سلام ما بعده سلام»، تأتي اذن ضمن سياق نقاش واسع طرح فيه ولا يزال الكثير من التساؤلات عن اسبابه وتوقيته واستهدافاته ولا سيما منذ ان زينت واشنطن للعراق امكانية ابتلاع الكويت، الى ان اصبحت عملية «عاصفة الصحراء» فاتحة عصر جيوسياسي جديد في المنطقة تحدد توجهاته بشكل شبه مطلق الولايات المتحدة الاميركية باسم العالم وتحت راية الأمم المتحدة.

وتستمر الأسئلة تأخذ اشكالاً اكثر تحديداً واكثر مباشرة انطلاقاً من المسار الذي تتجه فيه مفاوضات السلام، ومن استئناف الهجوم على العراق والطروحات التي تتناول مصيره، ومن التدخل المباشر الأميركي في الصومال ما قد «يعيد الأمل» بامكانية ترسيم حدود النظام العالمي الجديد في اذهان الأنظمة العربية والحكام العرب فضلاً عن الأحزاب والحركات والمفكرين والرأي العام. ولم تكن غريبة ملاحظة اوردها الاستاذ غسان تويني في أحد مقالاته حين اعتبر ان «الخطير في الموضوع (استئناف الهجوم على العراق) هو ما يرافق عملية خرائط الطيران (تقسيم العراق مناطق طيران وفق حدود عرقية وأثنية) في ايثار عراقيين على عراقيين اخرين وتصوير الشعب العراقي والدولة العراقية وكأن ليس في الأمر غير اراض سائبة تنتظر من يعيد رسم حدودها وجماعات سكانية تنتظر من يعين ابعاد مطالباتها بتقرير مصيرها».

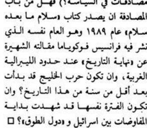
فحين تصل الأمور (وهي ستصل بالتأكيد ما دام الواقع العربي على ما هو عليه) الى مرحلة طرح التشكيك بالحدود القائمة، بواسطة الممارسة على الأرض، والخرائط المرسومة وبالموافقة الضمنية العربية (وفي اختيارنا الانتقائي لما ورد في الكتاب اشارة





الى التشكيك بهذه الحدود والكيانات القائمة) - سيطال هذا التشكيك كل ارض وكل حدود. وعندها يمكن للراغبين في تعميم هذا التشكيك توجيه اسئلة مثل: لماذا لا يكون ثمن السلام مع اسرائيل مدفوعاً في الجولان وفي لبنان وفي الضفة الغربية وفي الاردن؟ ولماذا لا يكون ثمن السلام في الخليج مدفوعاً في جنوب العراق او شماله؟ ولماذا لا تكون «سلامة الطريق الى الهند» التي دفعت بريطانيا واوروبا الى «نقل النظام السياسي الحديث الذي ابتكرته الى المنطقة ومن صفاته تقسيم الأرض الى دول علمانية مستقلة اساسها مواطنية قومية»، لماذا لا تكون قابلة للاستبدال بسلامة الطريق الى النفط التي قد تتطلب لتصليب عود النظام العالمي الجديد اعادة النظر بهذا النظام السياسي الذي يسأل دافيد فرومكين في نهاية كتابه عما اذا كان «يستطيع البقاء في تربة الشرق الأوسط»!

واذا كان للمصادفات حساب (هل توجد مصادفات في السياسة؟) فهل من باب المصادفة ان يصدر كتاب «سلام ما بعده سلام» عام ١٩٨٩ وهو العام نفسه الذي نشر فيه فرانسيس فوكوياما مقالته الشهيرة عن «نهاية التاريخ» عند حدود الليبرالية الغربية، وان تكون حرب الخليج قد بدأت بعد أقل من سنة من هذا التاريخ؟ وان تكون الفترة نفسها قد شهدت بداية المفاوضات بين اسرائيل و «دول الطوق»؟ □





ذروة الجنون والحكمة

باهرة محمد

يوميات سراب عفان

رواية

جبرا ابراهيم جبرا

دار الآداب. بيروت ١٩٩٢

■ بعيداً عما يقوله الكاتب الأرجنتيني خوليو كورتاثار عن القارىء (الانثى) والقارىء (الذكر) في تمييزه بين القارىء السلبي والآخر الايجابي (الايجابي - بالضرورة - ووفقاً لكورتاثار هو الذكر) لدى مطالبته اياه بمشاركة فاعلة في العملية الابداعية، وبعيداً عن الدراسة (الثقافولوجية) لأدب جبرا ابراهيم جبرا الروائي، اتناول هذه السطور. وهي غيض من فيض الأفكار والأحاسيس التي اطلقتها قراءة حميمة لروايته الأخيرة «يوميات سراب عفان» الزاخرة بكل ما هو انساني من معاناة وتأملات والتماعات فكرية عميقة، أشعرتني انها حقاً رواية تدريب على الحرية من خلال علاقة حب في عصر «الحب النووي»، والأخطار اللامتناهية التي تهدد الروح الانسانية وتدفع بها الى التآكل الحثيث...

في الرواية يتحدث (نائل عمران) إلى صديقه عن رغبته في كتابة رواية قائلاً: «اتمنى لو انني في يوم ما اكتب عن شخصين، شخصين فقط، رجل وامرأة.. قصة حب. أعزلهما عن كل ما يحيط بهما، كما تعزل نقطة دم صغيرة على شريحة زجاجية للتأمل فيها تحت المجهر. وأنا اشعر انني بذلك سأحقق نوعاً من العودة الى الجنة، الجنة الأولى...» (ص ٢٤١).

لقد حقق جبرا هذه الرغبة لبطله فكانت رواية «يوميات سراب عفان» قصة حب تهم شخصين اثنين فقط، رجلاً وامرأة من خلال علاقة، ظاهرها بسيط قابل للتكرار في كل آن ومكان وجوهرها عميق متأمل، حافل بالجنون والتفرّد. انها رواية متداخلة تغتني بتعدد وجوه الشخصية الواحدة المستغرقة في التأمل والتفكير بحثاً عن الخلاص. وهي حقاً رواية امرأة ورجل فقط ولا نلمح الواقع الموضوعي الا عرضاً من خلال ذاتيهما المحاصرتين بالواقع ومن خلال تداعياتهما. انها عالم مغلق على اثنين، ومن حصارهما وعذابهما تتشكل صورة الواقع بوضوح. وبذا ينحو جبرا منحىً مغايراً لما دأب عليه في رواياته السابقة التي كانت تضج بنماذج غزيرة متباينة يرسم من خلالها نسيج العلائق الاجتماعية المتشابكة المعقدة، كما في «السفينة» أو «البحث عن وليد مسعود» أو «صيادون في شارع ضيق».. ومن هنا فان نموذج المرأة في «يوميات سراب عفان» الذي شكّل مركز الحدث الروائي يبدو مكتفياً بذاته، كما ان رمزه التأويلي لا يحتمل المزيد من الاجتهاد فهو يجسد المرأة نفسها بعيداً عن «الرمز الذي يطلبه الفكر ويوجهه الظرف المحيط بكثافته الخرقاء اللزجة...» (ص ١٥٨). وللمرأة حضور مركزي في هذا العمل الروائي بدءاً بالعنوان وانتهاء بالمصير الذي اختطّته للعلاقة في خاتمة الرواية. وهي شخصية غير قابلة للترميز الذي يقول عنه جورج طرابيشي «انه يفترض أصلاً بالموضوع المرموز ان يكون قابلاً للتشكيل، أي مادة مطاوعة يحدد الآخر مصائرها»، ذلك ان (سراب) بطلة الرواية امرأة غير قابلة للتشكيل.. بل انها متمردة حتى على صانعها.. وهي امرأة حقيقية، مُقنعة (برغم اسمها). انها ليست المرأة المضطهدة طبقياً أو المقموعة اجتماعياً بل انها المرأة كاملة الانوثة التي امتلكت كل اسباب السعادة الاجتماعية والإطمئنان الاجتماعي، إلا انها ظلت تشعر بالحصار بمعناه الروحي والفكري في مجتمع «لا يبدع إلا في اختراع المزيد من القيود....».

لقد أجاد جبرا بتقديم صورة امرأة سويّة لا تشكو رهاباً أو اضطهاداً معيناً، بعيداً عن تلك النماذج العصابية الموتورة التي لا ترى استقلاليتها الا من خلال تهشيم الرجل أو الانتقاص منه ورفضه على طريقة (بهية شاهين) أو سواها من بطلات الكاتبة نوال السعداوي الرافضات.. ان امرأة جبرا هي طراز استثنائي من النساء، نادر حقاً الا انه موجود، وغالباً ما يتحاشى الكتّاب طرحه لاشكاليته ولارتباطه بكل الموروث الحضاري والاجتماعي للرجل العربي، فيتجاوزونه، مستعيضين عنه بأنماط نسوية يسهل تناولها فنيّاً لوضوح شقائها الاجتماعي أو الطبقي. أما جبرا فانه يلتقطها بذكاء ويحدد معالمها

كاتبة من العراق



بعناية ودربة، وانحياز أحياناً (كما في رواية «سراب عفان») حتى يبلغ بها مستوى من النديّة الجميلة مع الرجل، متجاوزاً بهذا فارق السن والخبرة والثقافة، فيجعلها تحاور (نائل عمران)، الكاتب الناضج عمراً وخبرة وثقافة، عاطفة لعاطفة، وعقلاً لعقل. أي بمعنى آخر، لقد حاورته انساناً لانسان، بأرفع مستوى من الخطاب الروحي والفكري.

ان (سراب) البطلة، امرأة تمتلك رؤيتها المختلفة للعالم. وهي تواجهنا منذ الصفحات الأولى للرواية بنمط من التفكير مغاير للمألوف، مما حدا بها الى نوع من القطيعة مع الآخرين من خلال خلق حياة بديلة تحياها عبر يومياتها. فهي لا تشبه الاخريات «هويتي في اختلافي...» (ص ١٤). وهي تبحث عن خلاص من الحصار الذي تحياه «الخلاص قد يكون هرباً وقد يكون مجابهة.. قد تكون المجابهة محسوبة عن طريق المراوغة، الى ان يتحقق الخلاص بتحقيق الذات ضد ارادة الآخر...» (ص ٧)، و«لعل كتابتها، بحد ذاتها، كانت وسيلة اخرى للنسيان أو المراوغة...» (ص ٨).

ان الحصار الذي أطبق خناقه عليها يتجلّى في كونها امرأة تكاملت اسباب سعادتها من وجهة نظر الآخرين فابتدأ الشقاء بالنسبة اليها، لأن ما امتلكته من اسباب السعادة حررها من ضغط الحاجات اليومية الاستهلاكية وأعتق روحها وعقلها، فتاقت الى السعادة الحقيقية، الى تلك المناطق المحرّمة التي يعجز واقعها عن تلبيتها أو بلوغها. وقد تضاعف هذا الحصار بافتقادها الآخرين الذين يشاركونها هذا التوق. وكانت ذروة الحصار متمثلة في حالة انفصام الشخصية التي بلغتها اثر وفاة جدتها (قبل عشرة أعوام) التي كانت تلوذ بها.. وموت الجدّة هنا رمز جميل مُعبر لموت المرجعية الاجتماعية التقليدية وسطوتها، مما اضطرها الى مواجهة العالم الخارجي بمفردها، بعيداً عن أي حماية أو غطاء اجتماعي تقليدي مما حدا بها الى تصعيد الرفض والمضي في مقاومة الحصار حتى الخلاص.

إلّا ان هذا الخلاص لن يتاح لها قبل ان تتشظّى زمناً في صراعها مع نفسها ومع العالم الذي تتحرك فيه، اذ سيفرض عليها ان تسلك بازائه سلوكين: الأول، هو تجسيد للعقل الاجتماعي الذي يبحث عن النجاة في مجتمع له قوانينه الصارمة. والثاني، هو تجسيد للحلم، للعاطفة الطليقة والرغبات الحرّة المجنونة، وهو دفاع عن حقها في الحياة وفي التجربة، باخطائها وصوابها. ومن هذا السلوك الأخير فتح (نائل عمران) كوّة راحت تتسع في جدار الحصار المحكم. الا ان الكوة لن يقدّر لها في أفضل الأحوال سوى ان تغدو نافذة، وسيصبح الحب والعلاقة المعوّل عليها، هدفاً للحصار. ولأن (سراب) تؤمن بان «محنة الحصار أو بكلمة أدق، الانحصار، ان يرفض الانسان ما هو فيه، ان يطلب النجاة الى منطقة ما من الكينونة، يكون له فيها حرية قد لا يستطيع تحديدها ولكنه يشتهيها، مهما تكن...» (ص ١٢). فقد رفضت كل ما ينتج عن هذا الحصار، على اساس ان المقدمات الخاطئة لا يمكن ان تقود الا الى نتائج خاطئة.. فتقرر التنازل عن هذا الحب وهذه العلاقة الاستثنائية علاقة «الموعودين بالغربة الأبدية».

لقد قررت (سراب) ان تمضي الى حريتها وتنتزع استقلاليتها بجرأة ووعي كبديل عن حياة الاستكانة والخضوع للمألوف والعادي في حياة زوجية يعرضها عليها (نائل عمران) كانت ستؤدي بها آجلاً أم عاجلاً الى الانسحاق تحت وطأة رتابة قاتلة وحياة اجتماعية مُعذّبة لروح تتلهف الى الأبعد والأصعب، الى الأكثر عمقاً وانسانية، وسيكون الرحيل أو المنفى «وهو أروع اشكال الحرية» إيذاناً ببدء حياة جديدة، تعلن من خلالها الانتماء الواعي لقضيتها مجسداً بالعمل الفدائي، والانتماء للمستقبل أيضاً من خلال الدراسة.

ان تطور وعيها قد دفعها الى التنازل عن الحبيب وعن أمان مفترض يقدمه لها بعرضه الزواج بها.. «أتريدني أن أعود الى القسر والعمى والأحادية اللعينة في كل شيء، بليّة العرب؟ أنا هنا في القلب من كل شيء وعلى طريقتي، وما التزمته من نشاط هو الآن حياتي كلها...» (ص ٢٧٣). «واني اكسر الحصار وانطلق كل يوم، واكتب اكتب كثيراً، ولا اضطر الى إهمال المقص اليوم فيما كتبت البارحة، كما كنت افعل هناك كل مرة، خوفاً من قارىء غبي مجهول...» (ص ٢٧٤).

في رواية «يوميات سراب عفّان» يمضي الروائي عميقاً في استبطان مشاعر المرأة المتمردة التي تحيل تمردها الى قوة بنّاءة، بدلاً من ان تبقى ضحية قوة تدميرية تعصف بها وبمن حولها، على الرغم من انه اختار لها الرحيل. كأنه بهذا يدين المجتمع العربي الذي حاصرها فهو (يلوم الطريق ولا يلوم الحصان) كما يقول حمزاتوف. وهو يواصل وفاءه لثيمة تتكرر في معظم اعماله الروائية وغالباً ما يرددها ابطاله وهي: الخلاص عن طريق الخلق والابداع والعقل والحرية.

المرأة العربية ابأس مخلوق على الأرض

ولا بد هنا من القول ان خلاص المرأة المتمردة (سراب) المتمثل بالرحيل الى الغرب يدشن مرحلة هجرة المرأة العربية بعد ان اقتصرت الهجرة زمناً طويلاً على الرجل، منذ مطلع القرن الحالي، وتمثلت بأبطال توفيق الحكيم وسهيل ادريس والطيب صالح وسواهم.. الا ان هذه الهجرة، في رواية جبرا تغدو موظفة، لا للانسلاخ المؤقت عن ذات متقوقعة، بل للعودة الى الذات والتطابق معها والانتماء من خلالها للوطن والمستقبل مُعبّراً عنهما بالعمل الفدائي والدراسة الاكاديمية. فالمرأة العربية «أبأس مخلوق على وجه هذه الأرض...» (ص ١٩٥)، تطمح بوعي عميق في ان تكون واحدة من تلك القلّة من المستمرين: «قلّة من أناس تفكر وتعمل وتشعر.. واني لاجازف في الاعتقاد على مثل هؤلاء المستمرّين...» (ص ٤٥).

وبرغم ما اسلفنا فان جبرا لا يقف مستلباً ازاء الغرب. فهو يدرك ان (باريس) في خاتمة القرن العشرين ليست هي الحلم، حلم النخبة المثقفة العربية وقبلة الحالمين في منتصف القرن، كما ان المثقف العربي يقف نداً لأي مثقف آخر في اي مكان في الأرض، لذا فهو يطرح منظورين لـ (باريس)، أحدهما سلبي والآخر ايجابي من خلال حوار (نائل عمران) وصديقه المغربي، الأول القادم اليها للمشاركة في تجمع ثقافي فكري عالمي، والثاني الذي يستعد للعودة الى الوطن، وكلاهما حقيقي وصادق في تمثيله للحظة الراهنة التي يحياها المثقف العربي في الغرب.

ان الروائي جبرا الذي ادهشنا مراراً بتقديم نماذج مثقفة من المجتمع في رواياته فاجاد التعبير عن صراعها وتمزقها، وضياعها احياناً، قد أولى عناية خاصة لحضور المرأة في اعماله، وحتى عندما غالى بطرح صورة مطلقة للرجل فقدم لنا (وليد مسعود) لم يَفُته ان يقدم معها عينات منه - أحادية البعد - كـ (مريم الصفار) أو (وصال) أو (شهد).. فقد كن جميعاً بعضه أو بعض وجوهه.. الا انها المرة الأولى التي يرسم فيها امرأته بهذه التكاملية، وبعد ان بقيت نساؤه زمناً يفتقدن



كتب



الهدف والانتماء لقيمة ما، تحول بينهن وبين الضياع أو العدمية، فقد هداهن في روايته الأخيرة «يوميات سراب عفان» الى الهدف وأعانهن على الخروج من (الحصار) الى (الخيار) المسؤول و(الحرية) المسؤولة. ومن هنا فقد بدت (سراب) اكثر نساء جبرا التصاقاً بالواقع وانتماء اليه وحتى بهجرتها فانها تعيد اختيار انتمائها لقضيتها القومية: فلسطين. فبرغم ان الانتماء للعمل الفدائي كان الطريق الذي سلكته (وصال) في «البحث عن وليد مسعود» الا انه كان خياراً اندفعت اليه بحثاً عن (وليد مسعود)، اما (سراب) فقد خلّفت وراءها (نائل عمران)، الحبيب ومشروع الزوج، بحثاً عن خلاص جماعي تستعيض به عن الخلاص الفردي لأنها «قررت ان تكون اكبر عاشقة في البلد، في زمن هو زمن الفواجع....».

لقد رسم الروائي، بحس الفنان المرهف، صورة المرأة (سراب) في روايته هذه بحبّ واعتناء كبيرين، وهنا أستعير كلمات جورج طرابيشي: «ان الفنان مهما رسم شخصية بطله بوعي «موضوعي» فلا بد ان يتسرب إلى رسمه هذا شيء من وعيه الذاتي هو أولاوعيه.. ومهما استقلّ عن بطله، فلا مناص من ان يكون متماهياً وايّاه في جانب على الأقل من جوانب شخصيته....». وفي حديث خاص مع الاستاذ جبرا، نبهني إلى ان جذر المرأة في اعماله الروائية يكاد يكون واحداً، جسّدته شخصية (رباب) على نحو جنيني في احدى قصصه القصيرة التي نشرها قبل نحو اربعين عاماً بعنوان «ملتقى الأحلام»، والتي ضمنها مجموعته «عرق وبدايات من حرف الياء». و(رباب) هي مطلق الأنوثة والحلم وهي الغواية والسحر، صاغها خيال الكاتب (أنور كريم) الذي كان يرى خلاصه بالفن، في حين انها لم تكن في الواقع سوى «امرأة عادية جداً». وقد تماوجت صورة (رباب) في كثير من اعمال جبرا، الا انها بلغت ذروة جنونها وحكمتها معاً في روايته الأخيرة، حيث استحال مطلق الحلم (رباب) الذي كان يمثل الطاقة الغريزية التدميرية للأنثى بالمعنى (الحوّائي)، الى طاقة خلاقة بانية دون ان تضطر الى التفريط بانوثتها. ان المسافة بين (رباب)، أولى نساء الروائي جبرا، وبين (سراب) آخر بطلاته، هي المسافة التي تؤشر تطور وعي الكاتب بالمرأة.. وهي بالاستعاضة، المسافة الحتمية التي قطعتها المرأة في الواقع لتستحق رؤية كهذه.. وهي المسافة ايضاً ما بين المرأة - الأنثى، والمرأة - الانسان.

أخيراً، ان ثمة ملاحظة أو مفارقة ترد الى الخاطر في سياق الحديث عن تطور صورة المرأة لدى المبدع جبرا، وتتعلق بالتسمية ودلالاتها. فـ(رباب) كما يذكر في قصة «ملتقى الاحلام»: «انها الغيم الأبيض الناعم الذي لا يقوى على مقاومة الريح»، وقد كان محقاً في تسمية نموذجية النسوي هذا، القائم على الغواية سلاحاً أوحد في مواجهة الحياة. أما (سراب) بطله روايته الأخيرة «يوميات سراب عفّان» التي جسدت صورة المرأة الرافضة، لا بوصف رفضها هدفاً بذاته بل وسيلة لبلوغ الهدف - الحرية، فان لاسمها دلالة الوهم بالأشياء والوعد الكاذب..! أو اللاوجود. فهل ان هذه الرؤية المتقدمة للمرأة التي بلغها الروائي جبرا، اذ اطلقها فيها من إسارها وجعلها تتفوق انسانياً على ذاتها هي رؤية سرابية حقاً؟ وهل أن كل ما قدمته من تفاصيل واقعية ومعاناة وصدق انتماء، لم يكن الا محض سراب عجز الواقع عن تجسيد معادلِهِ؟!

لا يهمّ...

تقول سيمون دو بوفوار: «تولد المرأة انساناً ثم تصبح امرأة فيما بعد». حَسْبُ روائينا جبرا انه في روايته الأخيرة «يوميات سراب عفّان» أعادها انساناً من جديد... □

لقاء البخور والنور

طارق زيادة

مثلهن الأعلى السيدة خديجة

دراسة

عبد الله العلايلي

دار الجديد، بيروت ١٩٩٢

■ كنت قرأت كتاب العلامة عبد الله العلايلي: «مثلهن الأعلى السيدة خديجة»، لعشر سنوات خلت في طبعته الثالثة الصادرة عن الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨٣، فبهرني فيه بيان يأخذ بالألباب سحراً، قلما نقع على مثله لأديب عربي معاصر.

ولما صدرت الطبعة الرابعة لهذا الكتاب حديثاً، آليت على نفسي ان اعود اليه، إذ اني شغوف بكتابات العلايلي، واذكر انني قرأت له يافعاً: «دستور العرب القومي» وتابعته على صعوبة اسلوبه.

ولعل ما يفسر تعلقي بكتب العلايلي ليس فقط مكانته الفكرية واللغوية والدينية، وإنما حادثات مضى عليهن الزمن، إذ كان العلايلي في سابقات السنين يأتي في العشر الأواخر من رمضان من كل عام ليخطب في نادي جمعية مكارم الأخلاق في بلدي طرابلس من اعمال لبنان، فيقف على المنبر ويسحب من جيب جبته الفضفاضة اوراقاً متطاولة بان عليها القِدم، ولا بأس في ان تكون هي ذات الأوراق التي سحبها في عام فائت، ويتخير لساعته امامنا مقاطع قد لا يكون بينها رابط من فكر، ولكن يوجد بينها دوماً اسلوب العلايلي المتميز. ويشرع الشيخ في الإلقاء، وكلنا مأخوذ ببلاغته الفريدة وبسحر بيانه وخاصة بطريقة ادائه وبتشديده على مخارج الكلمات، علواً وهبوطاً، وباستعماله لمفردات غريبات، بعضها من توليده.

فلما رجعت الى كتاب العلايلي الجديد - القديم، ايقنت انني أمام فريدة ادبية رائعة تمثل خير تمثيل النظم البياني لهذا الكاتب المبدع المقل. وحرت في وصف هذا الكتاب، فلا هو بالتأريخ مع انه يستقي مادته من تاريخ الدعوة الاسلامية، ولا هو سيرة ذاتية للسيدة خديجة بنت خويلد، زوج

الرسول الأولى، مع انه يعرض لشذرات من حياتها. ولا هو بكتاب إجتماعي مع انه يبيّن الوضع الاجتماعي لمكة، عشية الدعوة، متأهباً لاستقبال الرسالة.

ينتقي العلامة العلايلي مادته في السيدة خديجة من كتب السيرة التقليدية دون ان يعرض لها بنقد وتدقيق وتمحيص، فليست مهمته تأريخية، بل هو يتوسل المادة التاريخية الخام ليضع إطاراً عاماً لدخول السيدة في حياة الرسول. هذه المادة التي تقول على اختلاف يسير في الرواية، ان الفصل الواضح من حياة النبي لم يبدأ حتى بلغ الخامسة والعشرين من العمر، حيث تزوج السيدة خديجة بنت خويلد من بني اسد وهي في الأربعين؛ وقد ترملت مرتين. قرشية تاجرة ذات شرف تدير تجارتها مستقلة، وتستأجر لها الرجال، وكان ممن استعملتهم في تجارتها محمد، في عهد شبابه، لما توسمت فيه من نجابة، وكفى الله محمداً في زواج خديجة الحاجة الى متاع الدنيا، فاتسع له المجال لاشباع ميوله، متحنثاً، مختلياً بنفسه في غار حراء خارج مكة، على مبعدة ميلين منها، ممعناً في التأمل والعبادة، حتى اتاه الوحي[1]. فخديجة في ذلك كما يقول العلايلي: «راعية النبوة والنبي» (ص ٧).

ويصور لنا العلايلي مدينة الاوثان مكة: «دنيا من حيرة الفكر» و«ازمة الروح» (ص ١٩)، «ووثنية من ذلك النوع المتزوف كالمومياء» (ص ٢٠). ويصف «عربي الجاهلية ذلك البعيد، انساناً لا قداسة لشيء فوق ذاته»، ويبرز «الحنيفية دين ابراهيم» (ص ٢٥) وعليها رجال من امثال زيد بن عمرو بن نفيل يعيش المأساة قائلاً: «اللهم لو اني اعلم اي الوجوه احب اليك عبدتك به، ولكن لا اعلمه.. ثم يسجد على راحتيه» (ص ٢٨). اما السيدة خديجة فهي ادنى ما تكون من ابن عمها ورقة بن نوفل: «على نحوين من الدم والود الفكري» (ص ٢٩)، وكان قد تنصر وعرف الانجيل ونقل بعضه الى العربية، ويصور العلايلي السيدة: «غادية رائحة، تقصد مثوى مرشدها الذي تعتمده (ورقة) تستنبئه تارة عن كنه رؤيا، وتارة عن مستغلق سر، لتتخذ لنفسها موقفاً فكرياً معيناً في تيار تساؤل عريض» (ص ٣٠)، دون ان يعرض الكاتب من بعيد ولا من قريب الى مسألة موقفها الشخصي من النصرانية بحد ذاتها كدين!...

ثم ينتقل العلايلي الى «شفاء الزهرة» الى «موائل الجمال»، بما يذكر بأسلوب «المفكرة الريفية» لأمين نخلة[1]، و«إذا انت من الوردة حيال حياة كاملة، تحفل بكل ما تذخر به الحياة ذاتها من ارتسامات: ان شئت ابصرتها مآسي، ولكنها جميلة، وان شئت ابصرتها مظهراً من التأكيد بأن القوة للحق، وان شئت سموت فأبصرت: بأن الشوك ايضاً يتشقق عن طيب» (ص ٣٦)، وهو يشير الى: «زنبقة الغور» هذه «الزنبقة الشاردة التي كأنها اعتزلت في قصد، وطلبت النجوى في رفّات عبير» (ص ٣٧). «والسيدة خديجة الطاهرة، ما كان اقربها واشبهها بزنبقة الغور، فيما اجتمع لها من جمال حفلت الروايات باخباره، وفيما اجتمع عليها من ارزاء جعلت حياتها مسرحاً يختلف بأعاصير» (ص ٣٨)، «وهيأت لها قوة شخصيتها ثم وفر في مالها» ان تجرب حظها من جديد، «بوجدان يجوب ساحة المجهول» (ص ٤٤)، وقد صهرها الألم فانقطعت لأحلامها وكان من أحلام يقظتها ما جاءت به الرواية: «يا نساء مكة قد أن ظهور المنتظر، فمن منكن ستكون له...»، ويخرج العلايلي ذلك من أحلام اليقظة إلى انه: «كان في نزعة العصر كله هذا الترقب، وعند الطليعة لم يكن ترقباً فقط بل إحساس بمخاض» (ص ٤٦)، وأحسن العلايلي صنعاً في تصوير القلق الوجداني للمجتمع العربي إرهاصاً للفجر الجديد حتى باتت خديجة في الطليعة ممن ينتظر البعثة النبوية، وبدت السيدة «ظمأى إلى معنى إلهي يطيب لها إشراقه» «ويجعلها تحس بأنها منتدبة لرعاية رسالة عليا... تحن إلى هذه الرسالة أي إلى معنى الخلاص فيها» (ص ٤٨). وبينما كان حي قريش يتحدث عن محمد قائلاً: «كم هو رائع هذا الفتى» (ص ٤٩)، تساءلت خديجة: «لم لا يكون هو اياه، ذلك الذي ترتقبه، وأجيال ضخمة من ورائها ترتقبه» «وبيننا وبينه ان نحسب الصحراء، فانه الواحة» (ص ٥٣)، أتكون عاشقة، لا تدري، فكل ما تؤكد هو أنها تعرف ملامح هذا النداء، وان صداه المضمخ بالشذا، في جوها، غير غريب، وترسل مولاتها نفيسة بنت منبه تدعوه إلى: «المال والجمال والكمال والكفاءة» (ص ٦٣)، «وما على البخور أن يلاقي النور» (ص ٦٥)، وهي لا تفعل ذلك إلا ـ وهنا مكمن تناقض مع ما سبق من تساؤل عن العشق ـ لأنها ترجو: «أن تكون أنت المنتظر الذي سيبعث» ويوافق محمد على رؤية خديجة النبوية: «والله لئن كنته، فلقد اصطنعت عندي ما لا اضيّعه أبداً، وان يكنه غيري فإن الإله الذي تصنعين هذا لأجله لا يضيعك أبداً» (ص ٦٥)، وكأني بخديجة ليست راعية النبوة وحسب بل «قابلتها» وهي في ذلك «إمرأة تخمر الطيب».

لم يعرض العلايلي موقف خديجة الشخصي من النصرانية

وما لبث يوم العقد أن أقبل والسيرة النبوية تجعل فيه خطباً يلقيها عم محمد أبو طالب، واصفاً ابن أخيه بأنه: «لا يوزن به رجل إلا رجح به شرفاً ونبلاً وفضلاً وعقلاً. وإن كان في المال قلّ، فإن المال ظل زائل، وأمر حائل وعارية مسترجعة» (ص ٦٦)، وتبين الصناعة في تركيب هذه الخطبة وفي رد ابن عم خديجة ورقة بن نوفل، دون أن يبذل العلايلي ملاحظة واحدة في هذا السبيل، ودون ان يبين لنا، ولو رمزاً أو إشارة، لماذا رضي محمد وهو فتى في الخامسة والعشرين أن يتزوج بأرملة تكبره خمسة عشر عاماً على الأقل؟ إلا إذا اعتبرنا الجواب في قولته: «تقبل عليه بعاطفتين إحداهما تُكمل على الأخرى، فهو للحب في عينها إمرأة، وهو للحب في عينها أماً» (ص ٦٩).

تُرى هل كان داعي الثروة هو السبب الوحيد، أم ان محمداً اليتيم رأى إلى خديجة الزوجة والأم الرؤوم، وهو الذي فقد والدته في سن السادسة، وكان الردى قد طوى والده قبل مولده؟ إن مؤرخاً مستشرقاً هو مكسيم رودنسون يركز في كتابه «محمد»[2] على هذه النقطة الهامة تاركاً لعلم النفس أن يقول كلمته.

وخديجة بعد القران: «أصابت من الشعاع أكثر من اللون وأصابت من الفيء أكثر من الظل الندي» (ص ٦٨)، «إنها سعيدة، والسعادة يد ساحر تمس اليبس فيحول روضاً، وتفتح اغلاق جفون الصخر عن أحداق مكحلة بالنور...» (ص ٦٩)، «وتحبه ليس الحب النرجسي»... «وإنما احبته حب القطرة للنواة» (ص ٧٠)، «إلا أنها لا تقف دون رغابه... وكان أخذ درب حراء» (ص ٧٣)، «مقر تألهه وتساميه» (ص ٨٧) حيث كان: «يسمع ترنيمة صلاة» (ص ٧٤). ويترك العلايلي الحديث للرواية حول نزول الوحي: «فإنها أحب وأغنى وأخصب وأندى» (ص ٧٥)، دون أي تعليق آخر مع أن الفرصة كانت مؤاتية لأن يدلي العلايلي دلوه في مفهومه للوحي وفي تأله الرسول وتساميه، وإن جعل الكاتب من





جـبريـل: «سيَّـال روحي أو قـل بتعبـير المتـصـوفـة: مـدد إلهي في مـقـام مـن المقامات... إنه طاقة روح في درجة استقلاء هي القمـة» (ص ٨٦)، والعلايـلي لا يناقش الـرواية وقـد جعلت القس ورقـة بن نـوفـل يقـول متنبئـاً لمحمـد: «إنـك لنبي هـذه الأمـة... ولتكـذبنـه ولتؤذينـه ولتخـرجنـه ولتقـاتلنـه...» (ص ٨٣)، مـع ان الشيخ يصف لنـا قلق النبي الممض وكيف «تعـرو النبي بشريتـه، يـروده في حـدودهـا قلق من شأن نفسه فهو يتخوف وهو يقلق، وهو يفكر ويطيل التفكير، ويتبصر ويطيـل التبصر... ويلجأ إلى قلب خديجة يتكنفه، وقلب خديجة ـ لـو تعلم ـ كـوثـر أو ينبـوع، فيبثهـا بث الواجف الذي يأسى، والله لقد خشيت عـلى نفسي» (ص ٨٤).

ويفضي الرسول إلى خديجة بقـول الملاك: «بشر خـديجة ببيت من قصب لا صخب فيـه ولا نصب» (ص ٨٨)، ولا يـربط العـلايـلي بين هذا البيت في الجنة وبين بيت خـديجة في مكـة الذي أقـام النبي فيه إلى أن هـاجـر إلى المـدينة سحـابة ربـع قرن، وقـد شهد مبعثـه وأول الوحي وأول الرسالة وائتـار قريش بـه واذاها إياه وتعذيبها لصحبـه، ومولـد فاطمـة وأبنـاء النبي من خديجـة، وفيه غـرفة يـطلق عليها الكتاب اسم غرفة الـوحي، «فهي دار قد حوت ذكـريات نفسيـة وروحية وعقليـة لم تحو مثلها دار غيرها»[4] لا يـربط العلايـلي بين البيت الأرضي والبيت الروحي إلا في حاشيـة جعلهـا في ذيلي الصفحتـين ١٠٣ ـ ١٠٤ ورد فيهـا ان: «السهيلي في الـرُوض الأنف ذهب إلى ان الحديث اختصها بالنص والتأكيـد على بيت، لأنها كانت صاحبـة بين الإسـلام وهو تخريج مستحسن».

ويصور العلايلي ثورة المجتمع على محمد: «وثورته على نفسه علامة تحوله» (ص ٩٢)، وقـد تصدى الـرسول لمجـابهة مجتمعـه «ومن وراء مجتمعه كل مجتمع مركوز على غير قاعدة إنسانية... فما هادن وما استكان، بـل بسط في مقدسات الباطل يده، وأعمل فيها معاول من إرادة الحق واجتـماع أعصـاب الـعـزم الأقـدس» (ص ٩٣)، وقد رسمت لـه آيات سـورة «المـدثـر» منهـج العمـل الكبـير» (ص ٩٧)، وقد فسر العلايلي هذه الأيات في صفحـات، وكان القـارىء يتمنى لو انـه وقع على تفسير للقرآن كله من مثل هذا، إذ يقول الكاتب في الربوبية: «فالرب رمز الخير وموئل الجـمال وينبـوع الحق ومفيض القيمـة، فكـل شيء إذن دونـه، وهـو إنمـا بـه يـتـقـوم» (ص ٩٥).

ويبدع العلايلي في إظهار مكنونات اسلوبه البياني عندما يكتب: «وبات محمـد كما بـات النسر المسـاور عـلى نشـز، وامعن مشتـداً في رحلة إلى الأفق البعيـد، لا يبـالي امـرّ بـه إعـصـار، أم استـدارت بـه عـاصـفـة» (ص ٩٨)، «وتشتد قريش شدتها، وتـركب سنـام شنآنهـا الهادر بـالبغي وخديجـة في عين الله تـرى، تأخـذ طريقهـا إلى الحطيم حيث البيت العـتيـق، وحيـث قـريش الفـائـرة» (ص ١٠٤)، «وتنشط خديجة المقـدسة تعين العائلين منهم وتزود المعوزين بينهم وتنفق عن جـود لم تعـد تحس بـه جـواداً بـل واجبـاً» (ص ١٠٧)، «إنها باتت تشعر بأمومة العقيدة شعـورهـا بـأمومـة من كـانت لـه في اللحم والدم» (ص ١٠٨).

ويـركـز الشيـخ عـلى أن نقض صحيفـة المقـاطعة التي عقـدتها قـريش بمواجهـة محمد وصحبه: «بمثابـة نقض ذلك المجتمـع العتيق كله» (ص ١١١)، وبذلك: «اكملت خديجة رسالتها في عين محمد، ليكمل رسالته في عين الله. وكـان ان ارتسـما في وعي الـدهـر، ارتسـام سحابـة عـلى تـربـة، بينهـما الخصب الممرع» (ص ١١٢).

ولا ينسى العلامة العلايلي تعهد خديجـة ـ الكـوثر ـ لقـطب الدعـوة الآخر عـلي بن أبي طـالب: «يـوم ضمـه النبي إليـه ومـد عليـه وارف الظل من جناحـه» (ص ١١٦)، «فقد غـذت نبيـاً وتعهـدت وصيـاً» (ص ١١٦)، والمرأة: «إذ استعلت تجيء شيئاً عظيماً، تجيء مفـترق تاريخ أي قـاعـدة تـاريـخ جـديـد، ومصنـع إبـداع، وينبـوع حقـائق كـبرى. وخـديجة المقـدسـة، كـانت لنـا إمـرأة، عـلى عضديها، أقامت دعامتي قوس النصر، ليطل وجهها من بينهما أبـداً بلألائـه» (ص ١١٧).

ويبدو العلايلي هنا مصالحاً بين سنة وشعيـة، وهو كان قـد كتب مؤلفه هـذا لمؤسسة كتـاب الشهر في بغداد سنة ١٩٤٨ بنفس متسامـح، كما نعهد فيه دائماً، مشيـراً إلى دعامتي قـوس النصر: النبي ووصيـه، ولعله قـد اختـار أن يكتب في السيدة خديجـة مستهلاً لدار نشر، لأنها لم تثر أية إشكالات في الذاكرة التاريخية للمسلمين على اختـلاف فـرقهم مما يجعلها المثل الأعلى، وعليه بني عنوان الكتاب.

ولا تفوت العلايـلي الإشارة إلى مـا أوردتـه الرواية من غيرة نساء النبي منها ورد الرسـول عليهن (ص ١١٨)، ومن وفـائـه لهـا: «اني لأحب حبيبهـا»، كأنمـا قطر ـ النبي ـ بـذلك «تقطيراً عُصـارة الأقداس الإسـلامية كلهـا، وجعل منها قارورة معبده» (ص ١٩٩).

لا بد في الختام من الإقرار بصعوبة عرض هذا الوجيـز الـدسم، ولا يبقى إلا النصـح بمـطالعته حـرفاً حـرفاً وبـالقائـه على طريقة العـلايلي ـ لمن أسعـده الحظ بسماعهـا ـ حتى يمتلىء القارىء منـه، دون ان يعيقنا هـذا عن طرح بعض التساؤلات التي لم نجد لها جـوباً شافياً في الكتاب.

تُرى ما هـو تأثـير ثراء خـديجة عـلى دعوة النبي؟ وهـل تكفي قولـة المؤلف بأن: «هـذا الملاك الحـارس، حشـدت لـه في التضحيـة راحتهـا ومـالهـا، ومـا فـوق الـراحـة والمـال حشدت له الحياة حتى بذلتهـا بذل السخـاء، ونزلت عنها نزول السماح» (ص ٩٧)؟ وهـل كانت الرسالة تأخذ مساراً آخر لو ان خديجة لم تعـرض خطبتهـا على الـرسـول فيتخـذهـا زوجة ويتفرغ للتحنث ثم التأمل فالدعوة؟

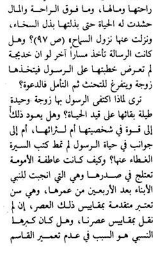
ترى لماذا اكتفى الرسول بها زوجة وحيدة طيلة بقائها على قيد الحيـاة؟ وهل يعـود ذلك إلى قـوة في شخصيتهـا أم لـثرائهـا، أم إلى جوانب في حياة الـرسول لم تمط كتب السـيرة الغـطاء عنها؟ وكيف كـانت عاطفـة الأمومـة تعتلج في صـدرهـا وهي التي انجبت للنبي الأبناء بعد الأربعين من عمرهـا، وهي سن تعتبر متقدمـة بمقـاييس ذلـك العصر، إن لم نقل بمقاييس عصرنـا، وهـل كـان كـبرهـا النسبي هـو السبب في عـدم تعمـير القـاسم

(١) محمـد حسين هيكـل، حياة محمد، الطبعة السابعة، ١٩٦٠، الناشر دار القلم.

(٢) المفكرة الريفيـة (لفؤاد أفندي)، منشورات دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧ (الطبعة الرابعة).

(٣) Maxime Rodinson, Mahomet, Edition du Seuil, 1961, p. 73.

(٤) محمد حسين هيكل، في منزل الوحي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٥٢. ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.





والطاهر ووفاتها طفلين؟ وما هو تأثيرها على السيدة فاطمة على الخصوص، وقد ركز بعضهم على رهافتها ورقة جانبها؟

أسئلة لم يطرحها العلامة العلايلي وبالتالي لم يجب عليها لا تصريحاً ولا تلميحاً، ولعلنا نجد له العذر في كون مؤلفه قطعة من نسيج أدبي راق، ويصدق فيها قول ارسطو في فن الشعر: «إن أعظم شيء هو القدرة على صياغة الاستعارة»، وفي هذا كان العلايلي محلقاً، وهو أمر مدعاة لمبحث نقدي آخر. □

الرواية ككائن حي

بيار شلهوب

مملكة الغرباء

رواية

الياس خوري

دار الآداب، بيروت ١٩٩٢

■ تجهد رواية الياس خوري الصادرة حديثاً «مملكة الغرباء» في إجتراح بنية تعيدُ صياغة نفسها باستمرار. بنية تجدُ ديمومتها في الاخبار والمرويات التي تتعاقب في مجرى السرّد.

فبنيةُ الحكايات لا تجد معادلاً لها إلاّ في بنية الحياة نفسها. هكذا تتحول المرويات إلى نوع من الإقصاء والنفي يطال حيثياتها، لكنه نفي إلى داخل الحياة نفسها. فالاحداث تغدو استرجاعاً لذكرى ما. ذكرى تقيمُ في ذاكرة الحياة نفسها وليست في ذاكرة الناس كما يخيل من خلال تعاقب السرّد، تلك التي تُقيمُ على خطر الإضمحلال والاندثار. هكذا تحضر الأخبار، تلمّ وقائعها واحداثها في صورٍ تتماهى مع الفكرة التي تُطاوع التأويل وتستجيب له، لتشغل بنية الرواية وتتداخل في نسيجها.

لا تحيد «مملكة الغرباء» عن كونها رواية، تجمعُ بين السرّد الاخباري والرؤية الواقعية لشريحة من المجتمع تتلاقى في خوفها وقلقها وشعورها الخانق بالعزلة والاستفراد. فتتناول حيثياتها وملاحقة انعكاساتها لم يكن ليخلو من الاسئلة التي يتناولها التصاعد الدرامي لبنية الرواية.

تبدأ الحكايات في الواقع من صيغة روائية محدّدة، غالباً ما تجدُ مرجعيتها في الذاكرة التاريخية التي تشف عن صورٍ واحداث تجهد إلى إئتلافها في خيط السّرد، الذي يتحوّل عندئذٍ إلى نوع من الاستغراق في التفاصيل والوقائع بأطرها الزمانية والمكانية.

فالراوي ينتقل من المشافهة إلى التدوين، لتغدو المرويات التي ينقلها عن الالسنة أقرب إلى الحكاية التسجيلية منها إلى الفعل الروائي، وهو إذ يعمد إلى البحث والتقصي عن منبتها وخلفياتها والتأكد من وقائعها فلكي يبقي على امانته لها. هكذا تحاول الحكاية أكثر من صيغة لها قبل ان يعلن الراوي انّ هذه الصيغة هي الأكثر ترجيحاً، والأقربُ إلى المنطقِ والعقل.

انّ انسحاب رواية خوري على الواقع وجنوحها إليه، يجعلها على صلةٍ بمستلزمات الرواية الواقعية الاّ انها تغفلُ ارتكاسها إلى المثالية والنزعة الانسانية المفتعلة، كما إنها لا تقاربها شكلاً ومضموناً. من هنا يمكن القول ان «مملكة الغرباء» رواية ذات بنية تتمفصل حولها حكايات تجهد في إيجاد موضع لها في السرد، حكايات تؤلفُ نسيج الرواية العام بالرغم من تباعد أحداثها «الزمكانية» وانسلالها من ذاكرة سحيقة.

صيغ متعددة لحكاية واحدة

نتفُ اخبار وقصص من هنا وهناك تنقطع وتتواصل في خيط السرد. يعلّق الراوي حديثه ويقفز إلى قصة ثانية وثالثة ورابعة...، لن نجهد كثيراً لإيجاد جذور لها في ما سبق من حكايات. هكذا يبدو الراوي في سباق مع الاحداث التي يرويها، تفلتُ منه بل يتركها تروي نفسها بتلقائية مطلقة. هذا الانقطاع تفرضه بينة تقوم على إئتلاف المرويات في ما بينها وتزاحمها لإيجاد موقع لها في الرواية. وإذ يجهد خوري إلى اكتشاف مسرى الاحداث وسيرورة الشخوص، فلأن «الحكاية تروى لأنها معروفة، وان الناس حين يروي بعضهم حكاياتهم لبعض، يحوّلون الماضي إلى حاضر، وان القصص لا تكون الاّ بوصفها ماضياً يحضر الآن» (ص٨).

هكذا يحدّد خوري مفهومه للرواية، وكأنه بذلك، يسابق القارىء إلى الأسئلة التي يمكن ان تنبهه إلى الطريقة التي يتمّ بها توليف الأخبار. فهو ينطلق من رؤية واضحة، من افكارٍ ومرويات، هي عدته ليستكمل بناء روايته، فالإيهام بأن «القصص لا تكون الاّ بوصفها ماضياً يحضر الآن» ليس الاّ محاولة للتحايل على الموضوع من اجل تقديم طرح نقْدي. لا نشك ان خوري يدين إلى مسلماته في ما سبق من اعمال. فالرواية تبدو متخيلة بقدرِ ما يكون الواقع قاهراً وعصياً على التصديق. من هنا نرى ميله إلى البحث عن رواية الانسان الذي يدينهُ الواقع ويعلو عليه، فلا يقاربُ تواصلاً ممكنا معه ليكون ذاته وحريته ووجوده.

يصعب على قارىء «مملكة الغرباء» أن يلمّ بأحداث الرواية، باتكائه على مدلولاتها وحيثياتها فحسب، فهي بشكل أو آخر جزء من عالم الراوي ومشاغله، وحتى تلك التي لا نجد صلة له بها، فإنّه يرافق تصاعدها، ويمنحُها نظرته المستفيضة ورؤيته التي تستمد نموها من طبيعة واقعها. لذا لا نعدم عند الراوي احساساً بما يروي، إنّه بشكل أو آخر، حاضر وشريك فاعل وان كان لا يظهر الاّ كمتلقٍ يعيش ردات الفعل لا الفعل نفسه «وغداً عندما تنتهي الحكاية سوف نجلس على شاطىء البحر ونسكر ونضحك ثم نمضي، لا أريد نهاياتٍ حزينة» (ص٩).

ليست «مملكة الغرباء» روايةً على قدر من البساطة، يمكن دخولها من خلال تتبعنا لتفاعل الاحداث وتشابكها ولمجرى السردِ وتلمس نموه. فتداخل القصص في ما بينها يجعلها أقرب إلى العمل التوليفي الذي تقوم ركيزته على النبرة الروائية التي تجهد في بناء تتعدّد مستوياته: «عم أكتب حكايتين، لا، ثلاث حكايات. لست ادري كم عددها، ولا أعرف لماذا تترابط حين أرويها» (ص١٢).

إن هذا التساؤل يتكرّر في صيغ متعددة، فالصفحات الأولى للرواية حافلة بالاستفهامات، لكنّها إستفهامات العارف والمتيقن، وهي تشكل ذريعة تقوم عليها



رواية، يطرحُ بناؤها مسألة النقد بوصفه العتبة المفضية إلى قراءة «مملكة الغرباء». فتنويع خوري على السؤال «عم اكتب؟» يستدعي الوقوف على مفهومه لعمله الروائي من خلال تلمسنا لمواقفه ورؤيته، وتداعياته الفكرية. التي تشفُّ عن احساس وجودي بالحياة، لكنه على شيء من الصرامة والمنطق، هذا على المستوى الاجتماعي والجماعي، اما في ما يخص الفرد بصفته كلية مطلقة، فإن خوري لا يخفي ميلاً إلى مناصرته والوقوف قريباً من وجعه وحزنه ومعايشة مراحله. وربما من هذه الثنائية، يمكن الانطلاق في قراءة «مملكة الغرباء» بوصفها رواية واقعية وجودية، وان كان نصيب النزعة الأخيرة منها، أقل شأناً من الأولى ولا تتراءى الا في حدود ضيقة كاستنتاجات تفرضها قراءتنا للاحداث المتعاقبة في سياق الرواية.

يترك الياس خوري للأشياء ان تروي نفسها كما هي، دون زيادةٍ أو نقصان. فالأسماء والأمكنة والتواريخ، حاضرة في السياق بحقيقتها وابعادها. هذا ما يجعل من فعل القص إستباقاً لشهادات تمور برؤيته للواقع، لذا تُرانا نميل إلى اعتبار «مملكة الغرباء» حكايات تنسل من نسيج قد يكون واحداً إذا ما نظرنا إلى خلفياتها. فهو يقتنصُ المرويات عن ألسنة الناس ومن مشاهداته. فالذاكرة دائماً متهيبة. وللإستقصاء دورٌ في شحنها وإغنائها، لتأتي الحكاية متوازية مع مدلولاتها. هكذا تحضر أخبار فوزي القاوقجي، قائد جيش الانقاذ الفلسطيني كما رواها، هو نفسه في مذكراته، «عام ١٩٣٦، كان القاوقجي يقود كوكبة من المتطوعين وعام ١٩٤٨ كان يقود جيشاً، ولكنه حين وقف امامنا ليروي، لم يميز بين الحربين. روى عن نفسه وكأنه وُلدَ قائداً لجيش الإنقاذ واستمعنا إليه وصدقناه» (ص١٦). وبالانتقال إلى حدث آخر، فإن خوري يعمل على إيجاد قدر من التداخل والتوازي في مستويات النص. ففي البداية ينقل ما روته سامية عن علي أبو طوق، ثم عن موته وعن الطبيب الذي عالجه ولم يفلح في إبقائه على قيد الحياة. وفي موضع آخر من نهاية الرواية، حين يأتي على ذكر خواتم حكاياته، فإن الراوي يركن إلى تجربته، إلى ما عاينه وشاهده. ليتحوّل السردُ إلى شكل من اشكال السيرة التقريرية. «كان علي أبو طوق صديقي. سنوات الحرب الأهلية قضيناها معاً، في الخنادق والبرد والموت وتحت مطر القذائف. ثم افترقت خُطانا. علي تحوّل إلى فدائي في كتيبة الجرمق وأنا صرت أنا، وبعد الاجتياح الاسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢، غاب علي في السفن اليونانية التي نقلت الفدائيين إلى منافيهم الجديدة» (ص١٢٢). ليعود بعد انتفاضة ٦ شباط عام ١٩٨٤ ويترأس القيادة العسكرية لمخيّم شاتيلا، ويعيش حصاراً دام ثلاث سنوات ينتهي بموته.

اذن، كما أسلفنا، فإن الرواي يشغل حيزاً من الاخبار التي يستعيدها بذاكرته واحاسيسه، فلا يغفل عن التواريخ، وعن تسمية الامور بأسمائها. هكذا تتحوّل الرواية في جزءٍ منها إلى وثيقة تاريخيّة، على قدر من الدقة والتفصيل.

◆ يترك المؤلف الاحداث تروي نفسها بتلقائية مطلقة ◆

إن تعدّد الحكايات يُضفي مسحة غموض على بنية الرواية، ويجعل النص عرضة لقراءات تأويليّة. فتصاعد الاحداث، أو لنقل الاخبار المروية، يتشعب في ثنايا النص. فما إن تلتئم في النسيج العام للرواية، حتى تفلت من جديد، إلى ان تجد تواصلها ثانيةً وثالثة. هكذا تتداخل النصوص في بنية سردية، تتوسّل الحكاية أسلوباً لتستقيم في تواترها وتعاقبها.

فعلى مدى صفحات الرواية التي يقارب عددها ١٢٧، هناك كمٌ من الشخوص يحضرون على مسرح الرواية ويغيبون، الاَّ انَّ غيابهم الموقت والآنيّ سرعان ما يتحوّل إلى لازمة، تتردّد بإيقاع خافت وملح. وفي المقابل فإن الراوي مُستعدٌ أبداً لمحاورة نصوصه، لقراءاتها وكتاباتها، وتحضر إلى جانبه مريم، تلك المرأة التي تلتبس شخصيتها على القارىء. فتتهافت في اسماء وشخصيات مختلفة، تتبدّل طوعاً لمسرى الحكاية، وان فرض موقعها أسئلة لا تني تتكرّر في النص: «ماذا اكتب؟ أين الخلل في هذه الحكاية؟ الكتابة عن مريم مستحيلة، ليس لأنني أحببتها، بل لأنني اراها أمامي الآن وهي ترتجف بالخوف، ونحن نمشي في ممرات الخط الأخضر الذي كان يفصل بيروت عن بيروت» (ص٦٣).

وفي موضع آخر من الرواية، تشغل مريم حيزاً من المقدمات التي تمهد لنشوء الحكاية. هكذا يسهل على الراوي، اقتناص الاشارات والدلالات، فيروي بذاكرته وما استطاع تحصيله من أخبار تحيق بظروف القصة واحداثها. ينقطع الحوار في عزِّ تصاعده، فتضيع الحكاية أو بتعبير أصح، نضيع في الحكاية لوقت، ليفرض نشوء حدث جديد نفسه، فلا يستأثر الراوي بتوليف الأخبار وسردها بنفسه، بل يترك لآخرين استرجاعها من ماضٍ لم تطمسْه الذاكرة وتقصيه عن حرارة نبضها: «كانت مريم تحاول ان تركض باتجاه الشارع حين رأت الدمية. لم تكن دمية، بل امرأة في السبعين من العمر، بيضاء بيضاء، كانوا يسمونها المرأة البيضاء، هكذا روى جورج نفاع عن زوجة أبيه» (ص٢٦). اما كيف يصير الإنتقال من حكاية إلى حكاية. فتلك مسألة، لا يشقّ على الراوي تجاوزها، فالتداعيات، هي في أكثر الاحيان السبيل إلى ذلك، حيث الاشياء تستولد بعضها، لنقرأ مثلاً: «لست أدري لماذا تذكرت وديع السخن حين التقيّت اميل آزاييف، كان اميل هو أول رجل اسرائيلي التقيه في حياتي» (ص٢٧). وبعد عرض لحياة اميل وما رافق سيرته من تطورات، يسلّمنا الراوي إلى حكاية جديدة: «لم يكن ابي يريد العودة «إلى فلسطين» قال أميل «لكنه ذهب»، قلت، «لم يكن يريد العودة»، قال «الذهاب»، قلت، والبير أزاييف ليس مثل فيصل.

في عدد قليل من الصفحات، تبدأ بذور حكايات ثلاث، ينقلها الراوي من مصادرها الشعبية وعلى ألسنة ابطالها، أميل يروي حكاية هرب والده من بولونيا إلى فلسطين، و «فيصل عاد مرّة ثانية كي يروي حكاية أخرى. وحكايته الأخرى لم تكن مناماً، كانت ما جرى. المنام جرى والمذبحة جرت»

وعلى لسان امرأة كهلة تسكن مخيم «المية ومية» ينقل حكاية جرجي الراهب، معتقداً انها حكاية شعبية «وانه يجب جمع الروايات المختلفة للحكاية، كي نعيد صياغتها بوصفها جزءاً من الأدب الشعبي الفلسطيني» (ص٦٤). فيعمد إلى اكثر من مصدر لإيفاء تفاصيل الحكاية، فبعد سبع سنوات من لجوئه إلى الدير، يهرب متنقلا بين فلسطين ولبنان مبشراً وعائشاً حياة الفقر والغربة. بعض الروايات تقول، إنّه ترأس عصابة في الجليل، جعل من قرية قانا اللبنانيّة مركزاً لها. عصابة تقوم بالسطو على قوافل المهربين بين لبنان وفلسطين، وتوزع غنائمها على

الفقـراء، وفي رواية أخـرى: كـان افـراد جماعته، يوم الجمعة العظيمة يخطفون احد اليهود ويأخذونه إلى خربة كانت موجودة قـرب كنيسة القيـامة في القـدس، حيث يكبلونه بالحديد ويربطونه إلى الصليب، يشبعونه ضرباً، ويقال انهم كـانوا يقتلونه أخيراً.

إذن لا يكتفي خوري بما نقله على لسان تلك المرأة التي تسكن في مخيم «المية وميـة» فهو يتقصى عن حقيقة الحكـاية، ويـوردها في أكثر من صيغة، حتى انه يذهب بنفسه إلى قريته دوما ليتقصى أخباره من اقـربـائـه ومعارفه.

يقطع الراوي قصة جرجي الراهب، ويعود إلى حكـايـة اسكندر نفّـاع، حيث تتصاعد الاحداث وتبلغ نقطةً حرجة من خلال معاودة السرد وشحن اللغة بمؤثرات تُحيلنا إلى طريقة خوري في صياغة رواية تقوم على توالد الاحداث وتناسلها من بعضها البعض. فعبر استدعاءات الذاكرة وتشابك الحوار، نُلِم بأجـزاء من سيرة هـذا الرجـل. بعضها مرويات، يلتقطها الراوي على ألسنة الناس، فيوظِّف محصلته في صياغة حكاية تجهدُ في إيجاد موقع لها في بنية الروايـة، وبعضهـا الآخر، يكشف عن تقنية خوري الروائية في صياغة عـالم يلامس الـواقع ويلتحم به.

لا يشـك قـارىء خـوري ان «مملكـة الغربـاء» تقوم على المزج بين الـوقـائـع والمدونات وبـين الاسئلة التي تهمس بهـا. فهناك، خلف التفصيلات التي ينهض عليها الحدث، معايشة ما. أقل ما فيهـا، انها تندى عن قلق ما يُظَلِّل الحدث ويترصده. انه قلقُ العيش والصراع، قلق الغـربـة والبحث عن الهـوية، فبعـد نوبـة المرض التي تنتاب وداد الشركسية تستعيد «طفولتها» في تلك البلاد البعيدة قبل ان تخـطف وتبـاع في بـيروت وتـتزوج اسكندر نفاع. تهربُ وتهيم عـلى وجهها، ليجدوها بعد ثـلاثة ايـام جثة على طريق الشام «ربما كانت تبحث عن بلادها التي استفاقت من حفرة الذاكرة» (ص٩٤).

ولعلّنـا نجد في خـاتمـة حيـاة وداد وفي الاسئلة التي تحيق بحياتها صدى في ما سبق ومـا تقدّم من حكـايات: «الاشيـاء تتـداعى وتتـداخل، كي تـرتسم صـورة المرايـا التي تخلف هـذا البحر الميت الـذي وقفنـا عـلى شاطئه مريم وأنا، ورأينا الحكايات تغوص داخل افقه الرصاصي» (ص١١١). □

من القبيلة الى التاريخ

خالد زيادة

ايلاف قريش

دراسة

فكتور سحاب

المركز الثقافي العربي. بيروت ١٩٩٢

■ يبدو ايلاف قريش، تبعاً لأطروحة فكتور سحاب، وكأنه النقطة المركزية في تطور العرب قبل الإسلام، وتطورهم اللاحق بعد الدعوة. بل ان الاسلام يبدو وكأنه انبثق من البيئة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للايلاف. ان القرآن الكريم يذكر الايلاف في سورة قريش: «لإيلاف قريش. ايلافهم رحلة الشتاء والصيف. فليعبدوا رب هذا البيت. الذي اطعمهم من جوع وآمنهم من خوف». كأن هذا الإيلاف الذي انبثق في القرن الخامس الميلادي، وتصلب بعد فشل حملة ابرهة الحبشي على مكة عام ٥٧٠م. اي في سنة ولادة الرسول محمد، سيؤثر في المستقبل العربي. اذ ان قريش القبيلة التي كانت النقطة المركزية في الايلاف ستشكل النقطة المركزية في التاريخ السياسي للاسلام لاحقاً.

والحقيقة ان المؤلف لا يتطرق الى هذه الأمور، ولا يناقشها او يلمح إليها، ومع ذلك تبقى في ذهن القارىء الذي يتابع الأطروحة الشيقة التي تنطلق من الآية المذكورة آنفاً. والى حد بعيد فإن الايلاف، ورحلة الشتاء والصيف، ورب البيت، تبقى المسائل التي جهد المؤلف لبحثها في سياقها التاريخي.

وفي سبيل ذلك يعود الى تاريخ العرب لما يزيد على الف سنة سابقة للإيلاف، ليرصد تاريخ الممالك العربية وتجارتها ومواقعها من الامبراطوريات التي تقع على حدودها.

ثمة تاريخ قديم للعرب في اليمن او سوريا، لقد اقام العرب ممالك وقادوا تجارات العالم القديم، ووصلوا الى الهند. انه تاريخ معاصر لليونان القديمة ولروما. لكن وجه هذا التاريخ يبقى مجهولاً لأنه يتماهى في حضارات مغايرة. اقام العرب ممالك مدنية تتكلم لغات يونانية او لاتينية او ارامية، حكمت سلالة منها روما، لكنها سلالة اندمجت في التاريخ الروماني ولغته وعاداته. إن العرب لا يتعرفون على انفسهم في تاريخهم القديم هذا، ان ما يتصل من تاريخ تدمر وملكتها زنوبيا بالشخصية العربية اللاحقة يكاد لا يذكر. لكن زوال تدمر المأساوي يملك اهميته، لأنه مهّد لعودة البداوة، يقول المؤلف: «يعتقد بعض الباحثين ان انهيار الدول المتاخمة للصحراء السورية، دولة الانباط سنة ١٠٦م، والدويلات التجارية فيما بين النهرين سنة ٢٢٧م، واخيراً دولة تدمر سنة ٢٧٣م، قد أحدث نزوعاً الى البداوة بين عدد من سكان المدن. ويرى «كاسكل» ان هؤلاء السكان الذين استقروا في المدن التجارية أصلاً ليشكلوا فريق العمل اللازم لتجارة القوافل، عادوا الى التبدي بعد تفكك طرق التجارة وانهيار الدولة التي قامت عليها، فانصرفوا الى النهب والسلب لضمان عيشهم. فنشأ من هذا «بدونة» المقاطعة العربية...» (ص ٨٢).

◆

اجرى المؤلف تحقيقاً حول الزمن الذي بدأت به سيطرة قريش على مكة

◆

ومن هذه البدونة، يبدو لنا، ان العروبة اللاحقة قد نشأت منفصلة عن تاريخها الحضري السابق. فقامت دولتا المناذرة والغساسنة على تقاليد بدوية قبلية. كانت كل واحدة من الدولتين المذكورتين تتمثل تقاليد وعادات الدولة التي تحمي مصالحها «الفرس والبيزنطيين»، إلا أن المناذرة والغساسنة على السواء كانوا يرسخون جذورهم في البداوة التي تنتسبهم إلى عروبة الصحراء حتى يكون لدورهم معناه في صدّ هجمات العشائر العربية وغزوات النهب التي تقوم بها.

لكن العروبة «الصافية» لم تقم ولم تتكون على التخوم اطلاقاً. لأن التخوم كانت تنفي عن العرب «صفاءهم» البدوي والعشائري، اي نمط العيش ونظام حياتهم. فكما كان التأثيران الفارسي والبيزنطي في الشمال، كان



كتب

التأثيران الفارسي والحبشي في الجنوب. ان تاريخ اليمن القديم والأقل قدماً، اليهودي والمسيحي الحبشي، ليس تاريخاً للعرب الذي يعتبرون ان الصحراء والبداوة والقبيلة هي تاريخهم الفعلي.

إن المؤلف ليشترك، عن غير قصد، في هذه الاعتبارات. وهو يفصل تفصيلاً دقيقاً في تاريخ دول الغساسنة والمناذرة، بقدر ما تسمح المصادر في تعقب اخبارهم، ويفصل تفصيلاً ادق في تاريخ مكة منذ ان غلب قصي على اهلها. ان ما يعتبره الانثروبولوجيون اسطورة يريد ان يعيد المؤلف له اعتباره التاريخي. لأن التاريخ لا يمكن ان يُبنى على اسطورة بل ينبغي ان يُبنى على وقائع وشواهد ووثائق. من هنا يجري المؤلف تحقيقاً حول الزمن الذي بدأت به سيطرة قريش على مكة، وبدء الايلاف.

يبذل المؤلف جهوداً كبيرة من اجل تعقب الوقائع التاريخية، ومن اجل اضفاء منطق عليها. وفي سبيل ذلك يلتزم المؤلف بنقد المصادر ومقارنة الروايات؛ وقبل ذلك، يطرح الفرضيات التاريخية المناسبة من اجل التحقق من بداية بروز دور مكة الاقتصادي والديني وعلو مرتبتها في أعين العرب. يمكن الانطلاق هنا من الروايات حول مكة وقريش التي قيلت قبل الإسلام او بعده، لكن هذه الروايات اشارات لا يمكن ان يركن إليها المؤرخ ويتيقن من صدقها نهائياً، اذ لم يجرِ تحقيقاته الخاصة، اي اضفاء عقلنة ممكنة عن الوقائع.

ان الوقائع تصبح أكثر وثوقاً وتصديقاً كلما تقدمنا في الزمن. والوقائع التي تقع في وسط القرن السادس الميلادي وخصوصاً عند محاولة ابرهة السيطرة على مكة عام ٥٧٠ (للمرة الثانية على ما يبدو) هنا يكتسب الايلاف قوة دفع جديدة، وتكتسب قيادة مكة قوة ومنعة إضافيتين.

ان الايلاف هو نتيجة لتجارة مكة، وتجارة العرب عامة، ان الايلاف هو من ابداع قريش، كما ان قريش هي نتاج هذه التجارة التي كانت كما يبدو لنا من الأطروحة هي قدر العرب في كل تواريخهم المنوعة قبل الاسلام. لكن التجارة التي هي نقطة قوة العرب، هي ايضاً نقطة ضعف تاريخهم الذي يبدو تبعاً لذلك ملحقاً بتواريخ الدول الأخرى المحتاجة الى تجارتهم اي دول الفرس وروما وبيزنطة والحبشة. يتعلق الأمر بحمل بضائع ومواد من الهند الى تخوم الدولة البيزنطية. ان واسطة العقد في هذه التجارة هي مكة؛ التي هي «واد غير ذي زرع» حسب النص القرآني، اي نتاج التجارة العابرة للقارات على ظهور الجمال كما كان عليه الأمر.

> **عمل اكاديمي دقيق اعتمد على مراجع كثيرة**

إن دراسة الايلاف بحد ذاته هي هدف الاطروحة من هنا يبذل المؤلف جهوداً كبيرة لتفصيل الأمور المتعلقة بالتحالف والاحلاف واشكالها واوقاتها. ان الحياة المجتمعية لدى العرب تبدو وكأنها نتاج الايلاف، وكذلك فإن المؤسسات التي نظمت مجتمعهم هي ايضاً من آثار الايلاف المباشرة. فالحُمس هو الانتماء الى الكعبة وهو تحالف قبائلي حول قريش، لكن الحماسة هي ايضاً مؤسسة دينية وتجارية في ذات الوقت (ص ٣٠١)، أما اهل الحلة فهم الحجاج العرب الى مكة. ثم هناك الأشهر الحرم: ذو القعدة ـ وذو الحجة ـ والمحرم ورجب. ثم يأتي حديث الاحلاف: حلف المطيبين ـ حلف الفضول، انها اعادة تقسيم للمؤسسات داخل مكة، وهي: السدانة ـ السقاية ـ الرفادة ـ الندوة ـ اللواء ـ الرياسة. وقد كانت السقاية والرفادة من نصيب بني عبد مناف، اما بنو عبد الدار فقد كانت الحجابة واللواء والندوة من نصيبهم.

التفاصيل والمعطيات المحيطة بالايلاف غزيرة، ومع ذلك لا يمكن تلخيصها. فهي على جانب كبير من الأهمية لمن يريد ان يعرف تلك التنظيمات التي اقامها العرب حول قريش قبل الاسلام. وهي التنظيمات التي قبل الإسلام بعضها، ورفض بعضها. ولكن الأهم من ذلك ان الدعوة الاسلامية قد انبثقت من تلك الظروف التي يشرحها ويفصلها المؤلف في اطروحته.

ومن بين أهم الفصول في الكتاب ما يخصصه لموضوع «النسيء» اي كبس الأشهر القمرية. وهي مسألة معقدة، من الوجهة التاريخية والتقنية، اي الكيفية التي تتم من خلالها عملية كبس الأشهر، بإضافة شهر كل ثلاثة اعوام مثلاً، وهي مسألة معقدة لجهة موقف الإسلام منها. تبعاً للآية الكريمة: «انما النسيء زيادة في الكفر يُضل به الذين كفروا يحلونه عاماً ويحرمونه عاماً ليواطئوا عدّة ما حرمَ الله فيحلوا ما حرم الله زُين لهم سوء أعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين» (سورة التوبة: الآية ٣٧). وقد عالج المؤلف هذه المسألة بدقة، وخصوصاً العلاقة القائمة بين الايلاف وتجارة قريش وبين تطبيق النسيء.

الفصل الأخير يخصصه المؤلف للمواسم والأسواق. وبطبيعة الحال فإنه يربط ذلك بتجارة مكة وقريش. يقول: «غير اننا إذا استطعنا القول إن الأسواق والمواسم لم تسبب ظهور الإيلاف، فإننا لا نستطيع في المقابل ان نزعم أن الإيلاف لم يؤثر في هذه المواسم والأسواق... ولم يكن غريباً ان يحفز الإيلاف، وهو عهود تجارية، تطور وحدة العقيدة الدينية لدى القبائل..» (ص ٣٥٥ ـ ٣٥٦).

ويعدد المؤلف، مع شرح مقتضب، أسواق العرب ومواضعها مثل: دومة الجندل ـ حَجَر ـ عُمان ـ المشقر ـ حباشة ـ صُحار ـ دَبا ـ الشِّحْر ـ عدن ـ صنعاء ـ الرابية.. واهمها عكاظ: اعظم اسواق العرب، اذ يحضرها سائر قبائل العرب، وعرب الشام والعراق والخليج واليمن والبلاد المجاورة.

ويعرض المؤلف آثار الأسواق، بل آثار الايلاف: اللغوية والسياسية والاجتماعية، قبل ان يصل الى الخاتمة.

اذا كان الايلاف هو البيئة التي خرج منها الاسلام، حسبنا يمكننا ان نستنتج من فصول الاطروحة، فإن الايلاف مات على مرحلتين: بفعل سياسي وعسكري نظمه الرسول من يثرب، وبانشائه عقداً اجتماعياً جديداً يتجاوز حدود العصبية القبلية (ص ٤١٦).

اننا، مع فكتور سحاب في ايلاف قريش، ازاء عمل اكاديمي دقيق، اعتمد على مادة غزيرة ومراجع كثيرة. خصوصاً ان قصة العرب قبل الاسلام، جذبت اقلام عرب ومستشرقين لأغراض مختلفة، بعد أن بقي تاريخ العرب قبل الاسلام مهملاً لفترات طويلة. قبل ان يحظى مجدداً باهتمام الاتجاهات التي ارادت ان ترفع شأن العرب وتاريخهم القديم والاتجاهات التي أرادت ان تعرف اثر الحياة العربية في الاسلام الناشيء، كل هذه الاهتمامات التي تمخضت عن ابحاث عديدة كانت أمام الباحث عند انشائه لاطروحته، لقد كشف المؤلف جوانب هامة في موضوع ايلاف قريش، وهو عمل يخدم اغراضاً علمية متعددة، فضلاً عن ذلك، فإن قراءة هذا العمل لا تخلو من الامتاع إن لجهة لغته ومادته أو منهجيته. □

تآلف وتنافر

سليمان بختي

اشيب الشاربين يبكي مدينته

شعر

جورج جحا

دار الحمراء . بيروت ١٩٩٢

■ ربما لا أحد يختلف مع المعاني التي يقولها جورج جحا في كتابه «اشيب الشاربين يبكي مدينته» والمعاني مرمية على الطريق على ما يقول الجاحظ. على ان كل ما يقال في شتى المواضيع والافكار لا بد وان يكون قد عولج بشكل أو بآخر من جهات أو طرق وزوايا، وبالنهاية كل شيء يتحمل الكلام في مدارك العمر والتجربة والأشياء والوعي.

ولكن الاختلاف يحصل في طريقة القول، في الشكل التعبيري الذي تأخذه الصياغات والأشياء. في الكيفية والاداء وطرق التوصيل الأسلوبية، وخصوصاً حين لا يوفق في الطرق والمعالجة. مما يضعف أحياناً قوة الفكرة ومداها في البلوغ والتجلي. ولا يعني هذا الكلام ان المجموعة لا تجد اتجاهاً محدداً تسلكه أو غياباً لوحدة النص. ولكن أغلب القول يجيء سردياً، مباشراً، وطاعناً في إنشائيته، وفي الوظيفة المحددة للجملة الشعرية. وفي الخطابية الفكرية والمباشرة التي تقتل الشعر وتقتل اللعبة الشعرية. وإذ ذاك تذهب الصور إلى تفاؤلها لارتباطها بخطابية المعنى وهادفيته لا بإشراقات الخيال وتلمس الأفق الممتزج والمختلف والمتجدد بين قوس المعنى وسهم الصورة. ولا يمكن ان تجيء الصورة اسقاطاً أو مصادفة بل تنبثق من التركيب والفيض والخزين وتشد المعنى تالياً نحو آفاق جديدة وأمكنة مغايرة قد لا يعرفها الشاعر قبل الخوض في عملية الكتابة.

وإذا كان هدف الصورة أن يضيف ويسبغ فإنه هنا يبهت وينتقص ويبقي اللعبة الشعرية على مستوى القول وحدود قوته. وغالباً يصير الكلام بكر مسموعاً قبلاً ومستعاداً ولا يبعد عن المعنى القريب للتجربة، ولا يبحر في مسار الريح، ويتحاشى تاليا إشراك الحالات والعناصر المفتوحة على حالة تتكاثف وترتقي ومدى يلتمع ويضيء. وربما، السبب يكمن في ان الشاعر يعمد ويهتم في تزخيم خطابه وإشباعه بالهدير الداخلي المستمر. وعلى الارجح هو مشغول عن ذلك في صناعة الرد وعلى المستوى نفسه من الزخم والاكثار والتراكم - سمات مرحلة.

ولعل هذا الإتجاه يفضي حين يستقر إلى الوضوح وإلى تراكم السرد وذكر التفاصيل الأمر الذي يبقي الشعر خارج النص وخارج القول. أما السبب الثاني برأيي فيعود إلى انتماء أغلبية القصائد إلى مراحل معينة زمنياً وفكرياً إذ انها تحمل هموماً أو تسكن حالات كانت انعكاساً جيداً في إطارها ووقتها ومناخها. وهذا الجو في معطى ما يجعل القصيدة مرتبطة بشكل أو بآخر بحركة التفاعل بين الواقع والمثال، الحقيقة والزيف، المعاناة والحياة. وايضاً وبنسبة أقل إلى جزئيات وعناوين وتفاصيل المراحل التي يعبر عنها.

◆

الخطابية تقتل اللعبة الشعرية

◆

إلى ذلك، تلمس في القصائد ان جورج جحا رغم كل شيء يخفي ويواصل الكلام القلق، ومتحفز دوماً للقول والإبداء. وهو بذلك يوائم الاختمار المستعد في تربة المشاعر والمواقف والرؤى مع البنى والأساليب والتقنيات. ولكن إلى أي درجة؟ وإلى أي مدى؟ وقد كان بامكان القصائد ان تحمل أكثر الشحنات لو نظرنا إليها بمنظار الزمن والجو الذي قيلت فيه وعلى اساسه. إذ ثمة قصائد ترتبط بجو أو مناسبة أو حدث أو تيار أو مرحلة، بكلماتها ومفرداتها وإيقاعها، ولغة سائدة ومنمذجة لشعراء كانوا في تلك الفترة ينبوع الكلام. وخصوصاً ان جحا يسمي الأشياء باسمائها، ولكن أية هموم يحمل جحا في قصائده وفي خطابه الشعري؟

يكتب جحا عن التناقض بين الفكر والممارسة. الرأي والموقف. الانفصام بين الثقافة والسلوك. الأزدواجية بين الخفي والمعلن. الهوة بين الواقع والحلم. الصورة والمثال. الحاضر والتاريخ.

وماذا يكتب ايضاً؟ عن العمر الذي يغيب ولا رجوع. والذي حين نعي يكون قد فر نحو متاهات الماضي وغابات الوحشة الحاضرة ووهم المستقبل. عن النفوس الموحشة بسوادها والقلوب المقفرة. عن الخيبة تقترب والأمل يبتعد. الوهم والحقيقة. العاهرة والراهبة. هذه الثنائيات المتضادة التي تفتح الكلام على الكلام على ما يقول أبو حيان التوحيدي.

وربما اجمل قصيدة في المجموعة هي قصيدة «سفر في الوجوه العتيقة» إذ تظهر فيها قدرة جحا في مزجه اليومي والتفصيلي والعابر في الإطار الشعري. وهذه القدرة من الصعوبة ان تستكين لشاعر لولا تمرسه بأسرار اللعبة الشعرية وخفايا القول. وفيها ذلك الظل الغامض والمفتوح على الإيحاء والمغامرة.

ونجيء أخيراً إلى مسألة العلاقة مع المدينة، علاقة الانسان بالقدر. وثمة تمايز في طبيعة العلاقة التي يعقدها الشاعر مع المدينة وجوهر في صدق العلاقة مع مدينة وما حفلت في الإتجاهات والتيارات والإنتماءات. وهنا على مدى توزع القصائد في المجموعة نرى إلى تطور العلاقة مع المدينة. فمن علاقة مرتبكة مترددة في الاساس - ملتبسة بين الماضي والحاضر - ثم إلى حضور الماضي الذي يفسر الأشياء ولحظات الحاضر. إلى الوصول أخيراً إلى حالة القبول والتوازن والحقيقة. قبول الآخر، والتوازن مع النفس، وكشف لحقيقة الصراع. والشاعر هنا يعبر عن تعدد في نصه وفي معاناته، وعن انعكاس لإشعاعات وتكسرات مختلفة ومتنوعة في ابعادها والآفاق. يصير الصوت واحداً بعد تعدد، ضد القبائل والحروب العبثية الخاسرة:

«القضية
كلنا اصبح للموت مطية
اصبح الموت القضية» (ص٧٢).

وأخيراً جورج جحا في كتابه «اشيب الشاربين يبكي مدينته» يقدم تجربته على مدى السنين والمراحل والتغيرات. وقيمة كل ذلك في امكانية تقريب حالة التعبير في المعاناة المختمرة في الخاطر والوجدان. ولكن بين المعاناة والاسلوب ثمة اقطاباً تتآلف حيناً وتتنافر أحياناً إذا ما وقعت على اكعابها، وفي الحسبان والنوايا والمحتوى انها إلى تقارب وانسجام. □

باسم المرعبي

طبخة بحص!

حبر العتمة

شعر

نادر هدى

قدسية للنشر والتوزيع ـ اربد ١٩٩٢

■ في الأوساط شبه الأمية، يجد «البعض» متسعاً له ليمارس مجانيته في قتل الكلمة وتعفيرها في تراب الاستعدادات الكاذبة التي يتحلى بها.. استعدادات هي لا تزيد أو تخرج عن الذي ذكرناه آنفا.. فصاحب الكتاب المسمّى «حبر العتمة» ـ ولنتأمل العنوان جيداً ـ قد تلبس، بامتياز، دور من يسمي أو يشكل بحساسية شعرية جديدة.. غير ان هذا التلبس يتوقف عند حدود العنوان فقط، وحين يجد الجد، أي حين يشرع بالكتابة أو ينتهي منها ـ لا فرق ـ تظهر الأصابع عارية إلا من لحظتها.. أصابع في عراء لا تلتقط فكرةً أو تلتقطها.. أصابع وقلم وورقة، وإذ ليس ثمة هاجس حقيقي يستدعي كتابة حقة، فلا بد من الثرثرة.. الثرثرة العمياء التي رشح بها حبرُ العتمة. وإذا كانت القصيدة الحديثة ـ النثرية تحديداً ـ هي الأكثر تعرضاً لعدوان تقليدها وادعائها،

فإنها في الوقت ذاته الأكثر فضحاً لهزال وشحوب مخيلة ولغة من يتصدى لها، دون استعداد حقيقي، وذلك ببساطة، لأن قصيدة النثر هي الشعر لوحده، أقصد بلا جلبة البحور وموسيقاها والتي تُرمّم في أحيان كثيرة عورات القصيدة الموزونة.

والكلام الذي جاء في «حبر العتمة»، ليس له علاقة بقصيدة النثر إلا من حيث انه «توهمها».. انه التوهم المفضوح أو الاعتقاد بأن مزاوجة كلمتين لا رابط بينهما مع شيء من المفارقة واتمام المنظر بأنثى ما حقيقية أو مفترضة، هو ما تستلزمه «طبخة» الشعر... والكتاب الذي هو قيد الحديث، بصفحاته الـ ١١٧، يمكن للقارىء ودون عناء ان يستل أي صفحة منه ليقع على شواهد تُعزّز ما مضى من كلام عنه:

«لم/ وابرة الوقت تستوعب الدمعة والبحر
وابرة الوقت ناصية
ومشاع أخير

ثم لم كل هذه النبضات وصوتي في مداه مُقيم..» (ص ٦٧) إلخ.

هذا نموذج واحد من كتاب جاء كله على هذه الشاكلة، ولو عدنا إلى المقطع السابق فأي معنى يتحصل للقارىء منه.. أو فلندع حكاية المعنى، باحثين عن ظلّ ما.. صورة ولتكن لذاتها، نتعرف خلالها على جمال ما.. وحتماً لا شيء من هذا، عدا استعادة لعلاقة نثرية بحتة، بل مشوهة.. ولم تحقّق أي إيحاء. والكتاب حافل بكل أنواع النثر المعمى بالنثر من سجع وخطب وهتافات، ولم ننقذه الظلال التي بسطها كاتبه لأنثى ألح عليها كثيراً في خطابه «رافعاً» اسمها على امتداد الكتاب، وبإقحام في أغلب الأحيان. □

بوهيمية متأخرة!

الهامشي

رواية

رياض بيدس

منشورات غسان كنفاني ـ القدس ـ ١٩٩٢

■ حين يحرّك كتاب ما الى التساؤل عن جدوى او مبرر كتابته، فهذا يعني انك امام أسوأ الكتب.

هكذاأجدني مضطراً الى البوح بهذا الهاجس، ودون مقدمات او توطئة، عند الكلام عن «الهامشي» رواية، رياض بيدس. وسأستخدم كلمة «رواية» مجازاً ما دمت بصدد الحديث عنها. اذ انها تفتقر الى الكثير من مقومات العمل الروائي. فالكتاب كما جاء عبارة عن مجموعة خطرات او قل هو إنشاء موسع او هو في أحسن الأحوال تمرين كتابي!

توزعت الرواية على ثلاثة أقسام: في القسم الأول المسمّى: «متحف لبعثرة ما كان» يبدأه الكاتب بشتم المكان، بلغة نزقة، عصبية استخدمها عبر ضمير المتكلم، محاولاً إشراك القارىء معه، حيث يخاطبه بالحاح ممل. بعد صفحة ونصف ينتقل الى التعريف بنفسه بافادة من نوع: «العمر... دخلت الجامعة» بصيغة باتت مستهلكة كثيراً، وليعاود، بالنبرة ذاتها، تهكمه على الجامعة وضيقه بها في نصف صفحة ـ ومثل هذه النظرة الساخطة والمتمردة او تلبّس «البوهيمية» هي من مخلفات الوجودية «الشفاهية» ـ ثم لينتقل الى نصف صفحة أخرى واصفاً خلالها مدينة حيفا وشغفه بها. بعدها ينقلنا مباشرة الى واحدة من شخصياته، وهي «شولا» مُعرّفاً بها، لتكر بعد ذلك الشخصيات مكدسة، دون فعالية او ضرورة. فهو يذكر ما يزيد على الثلاثين شخصية مسماة او غير مسماة في رواية تشغل «٩٥» صفحة من القطع الوسط، حيث الملامح تختلط وتتداخل. اذ ان مثل هذا العدد الضخم في رواية صغيرة يصبح عبئاً عليها ودليلاً على الفوضى فيها.

وقد كان لهذا العمل ان يتخذ وجهة أخرى، لو انّ كاتبه تخلص من التشتت وغدا أكثر تركيزاً، ولو عمل على تنمية شخصيتيه الرئيستين «نائلة» والراوي او «سامح» والذي نتعرف على اسمه في الصفحات الأخيرة من الرواية. وقد بدا لي ان هذا الاسم له دلالته وان كانت «سطحية»، بخصوص التسامح او التعايش مع اليهود.

وقد اولى المؤلف اهتمامه لهذه الفكرة على مدار الرواية، وذلك من خلال هواجس البطل وتعامله مع محيطه، لا سيما «اليهودي» هذا المحيط الذي بدا مصغراً او هكذا رمز له الكاتب من خلال «المكتب» الذي يعمل فيه.

لجأ الكاتب الى ابراز هذه العلاقة في القسم الثالث المسمّى: «كألسنة لهب تداعبها ريح خفية»، والذي كان من أفضل الأقسام في الرواية من حيث تماسكه ونموّه.. وقد أراد أن يعبر من خلاله الكاتب عن استحالة التعايش اليهودي - العربي، فجوّ الشك واللاثقة الذي برز بين بطله وبين «اورلي» التي تعمل معه في المكتب، حيث يقول عنها: «لقد ادركت منذ لقائي الأول معها انها تحب فرض استعلائها علي، لكوني عربياً فقط» (ص ٦٩).

غير انه يوجد ما هو ايجابي، ايضاً، في هذه العلاقة والذي يتمثل بشخصية «يتسحق» المجنّد الذي بدا متعاطفاً مع العرب.. «سحب ورقة جريدة من «يديعوت أحرونوت»، قال لي: اقرأ. قرأت خبر سجنه لأنه رفض الخدمة بلبنان والمناطق المحتلة..» (ص ٤٩).

الا ان تصاعد الأحداث، كان يجري لتأكيد فكرة «اللاتعايش»، فقد تراجع العمل في المكتب، فيقرّر «سامح» اثر ذلك تركه والعودة الى قريته، التي بدت له مفتاحاً سحرياً في لحظة يأسه وانسحاقه. هذا الحل هو ما اختتم به الكاتب روايته.

والرواية وفقاً لهذا، واضحة الرسالة. غير ان ذلك وحده لا يشفع لها. فالفكرة اية فكرة ومهما بدت على درجة من الأهمية اذا لم تعالج باستعداد وفن كبيرين فانها لا شك ستفقد من تأثيرها ونجاحها الكثير، هذا اذا لم تسقط تماماً. وفي «الهامش» عموماً، كان اخفاق الكاتب واضحاً في التصدي للعمل الروائي الذي لم تكن لتنقذه رغبته به والاصرار على كتابته. □



شخصيات مكدسة لا ضرورة لها

ابن بطوطة معاصر!

عشرون عاماً من الترحال

أدب رحلات

عبد الله المدني

مطابع الوفاء. الدمام. ١٩٩٢

■ رغم تأكيد المؤلف في مقدمته، على ان كتابه لا ينطبق عليه وصف المذكرات الشخصية، إلا انه جاء كذلك، في مجاله، فهو تدوين لوقائع أسفاره واستطلاعاته وما انطوت عليه من مُفارقات وتفصيلات نابعة كُلها من تجربة ساخنة في السفر وشغف لا حدود له بالترحال وتغيير الأمكنة.

هذا الشغف الذي يردّه إلى فترة مبكرة من عمره، وتنامى بفضل الاطلاع على كتب الرحلات ووسائل أخرى تصبّ كلها في هذا الاتجاه. كما ان لأحداث لبنان الدور الكبير في شحذ همة السفر، ثانية لديه، بعد ان ركن إلى هذا البلد مسحوراً بطبيعته ونمط حياته، ولكن ما حلّ من دمار بهذا البلد الرائع جعلني أعود مرة أخرى لمواصلة الترحال، ليس حُباً في الترحال، بقدر ما كان حُباً في البحث عن صنو لذلك البلد، وهو ما فشلت فيه» (ص ١١). من هنا نلمس مدى الحب الذي يكنه الكاتب للبنان، بل الانخطاف به، وهو الأمر الذي يقع فيه كل من عرف لبنان عن كثب أو لمس دوره الحضاري الكبير. ولهذا فهو يستهل كتابه ببيروت.. بيروت ما قبل الحرب، متتبعاً جذورها تسميةً ونشأةً، متدرجاً مع أطوارها الحضارية. والتوسعات التي شهدتها وأهم الأحداث التي أثرت في مسارها وصولاً إلى عرض صورة موسّعة وسريعة للمدينة معرّجاً على ما اشتهر أو خفي من أمكنتها بالوصف والتعليق موشياً ذلك كله بحكاية شخصية أو موقف تعرّض له يتناغم والسياق الكلي لموضوعه، وهو ما دأب عليه في بقية الكتاب الذي اشتمل على - ٣٦ - حكاية عن مختلف الأماكن في العالم، هذه الأماكن التي توزعت على قارات العالم الست.

وعبر لغة حافلة بالتشويق، امتلكت في كثير من الأحيان تقنية القصّ، يصطحبنا المؤلف معه في أسفاره، معرّفاً إيانا على أماكن طالما سمعنا بها وأخرى لم نسمع بها متنقلاً في ذلك من التاريخي إلى اليومي أو بالعكس، ثم إلى السياسي والاجتماعي، مهمشاً أكثر صفحاته بمعلومات ضافية، حين يعرض إلى مختصر ما أو مصطلح أو حتى التعريف بجزيرة ما أو دولة.. من قبيل تاريخ استقلالها وعدد نفوسها وعملتها الوطنية وأهم جامعاتها... إلخ ليقدم بذلك صورة وافية عن المكان الذي يتحدث عنه، مما يعزّز من قيمة الكتاب ويضفي عليه طابعاً معلوماتياً غنياً.

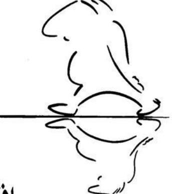
يلفتنا المؤلف الذي زار - ١٣٢ - مدينة في - ٦٢ - دولة، بشكل غير مباشر إلى ان أسوأ ما لاقاه من معاملة، كان في البلاد العربية، حيث الروتين والاحتيال والاسوأ من ذلك هو الشك أو التهم التي يُرمى بها السائح، وان كان عربياً، لا سيما حين يضبط «ساهياً» عن الأعين المترصدة والمرتابة به، كما حدث معه في القاهرة ودمشق. شرقاً وغرباً يطوّف المؤلف - السائح - أو كما يقول:

«لم يبق بلد يستحق الزيارة إلا وزرته.
ولم يبق ميناء معروف إلا وانطلقت منه.
ولم يبق معلم مشهور إلا وتفقدته.
ولم يبق تذكار صغير إلا واقتنيته».

فمن طوكيو إلى استوكهولم، إلى بلغراد، ومن نيودلهي إلى نيويورك، إلى سنغافورة وسيدني وأثينا وبكين وهراري و... و...
فالخارطة التي قطعها واسعة ومتشعبة وتنطوي على الكثير من المفاجآت والتفاصيل، ونابضة بالحياة وذلك من خلال عرضه لحركة الناس، أينما حلّ، وطباعهم وما يتصفون به من عادات أو مميزات وكذلك من خلال لقائه بشخصيات معروفة أو عادية... وفي كل ذلك يلمس القارىء حب المعرفة والاستطلاع لدى المؤلف، هذا الحب الذي استغرق منه عشرين عاماً، ترحالاً وسفراً، اكتشافاً وبهجة، مما جعله، دوّن أدنى شك محترف سفر له من الخبرة والدراية بشؤون السفر وشجونه الكثير. إضافة إلى توفره على المام تاريخي وجغرافي وما يتصل بذلك، هو من تحصيلات السفر وفوائده «السبع» أو التي لا تُحصى. □

تهم وشكوك تلاحق السياح





صحافة بلا حصافة!

رد على مقالة رياض نجيب الريس «كيف تقول لا في عصر نعم». العدد ٥٥ كانون الثاني /يناير ١٩٩٣

مصطفى الفيتوري
كونية المحمودي

■ القُراء؟ أين القُراء؟

لا بـأس. لا بـأس من نسيـانهم أو حتى إهمالهم فـالواقع قريب جداً من ذلك! ففي نسيـانهم إحترام لحقيقة قائمة وهي أن الصحافة غير مقروءة! وفي إهمالهم تأكيد لأمر واقع يقول إن القُراء ـ مع إفتراض وجودهم ـ هم حالة سلبية لا اكثر!

ولكن كل ذلك لا يبرر أن يتجاهلهم من هو بخبرة الاستاذ الريس، إلى درجة يتحاشى فيهـا ذكـرهم في مقالته في العدد ٥٥ من «الناقد» حول أحوال صحافة العرب. ومع أن المقال يفرض على قارئه إحترام ما جاء فيه، ليس فقط من باب إحترام الرأي الآخر، ولكن ايضاً احتراماً لخبرة وتجربة الكـاتب في مضمار الصحافة. الا أن ذلك لا يحول دون إبداء الملاحظات الآتية حول المقال:

● لماذا حرص الكـاتب على تنـاول الموضـوع من الزاوية الرسمية الضيقة: «إتحاد الصحافيين العرب» ـ وهـل هناك اتحاد بالمناسبة؟ ـ ووزراء الاعـلام؟ وفي هذا السياق تُفاجأ بالكاتب رغم خبرته الطويلة وكأنه يريد ما هو اكثر من الاثنين: الاتحاد والوزراء! ماذا يمكن أن نتوقع من هكذا وزراء في هكذا حكومات؟ حكومات تعيش على إسكات الآخر لا بد أن يكـون وزراء إعلامها أداة لممارسة الحجر على الصحافة. أما فيما يتصل بإتحاد الصحافيين العرب فلا بـد من القول إنه اتحاد الحكومات عبر صحافييهـا! مع اعتبارنا هنا للقلة الواقعة خـارج هذا التصنيف ـ أو التي لا تعتبر نفسهـا كذلـك! ومتى عرفنـا فهمنـا جيداً لماذا حال الاتحاد هكذا!!

● حـريـة الصحـافـة التي هي جُـزء من مشكلة الحرية في الـوطن العربي، والتي بـدورهـا مشكلة من أخرى اكبر وهي مشكلة الديموقراطية! وهلم جراً من الربط المتواصل والطويـل الذي سيبـدو للوهلة الأولى انـه منطقي بـين قضـايـا متصلة! إن طـرح مـوضـوع الصحافة من هذه الزاوية يقود إلى السؤال التقليدي: الـدجاجة قبل أم البيضـة؟ هل يمكن للصحـافة أن تفرض ذاتها وتنتزع حريتهـا أم إنها لا تستطيـع أن تفعـل شيئاً الا متى وجدت المناخ الحر أمامها؟ ومع علمنا أن الحرية لا تعطى فإننا نسمح بالتجاوز هنا ونقـول: اعـطوا للصحـافة حريتهـا! ولكن إلى أين يقودنا هذا؟ وإلى أين سيصل الصحافيون والصحافة في ظـل ذلـك؟ اللوم على الصحـافة والصحـافيين بالدرجة الأولى، فالحرية لا تعطى. إننا نحتاج إلى صحافة تفرض ذاتها اولاً ثم تنتزع حريتهـا لا أن تنتظرها من الـوزير أو السلطة إجمالاً! ولعل تجـربـة هجـرة الصحـافـة العربية، التي درسهـا الكـاتب وعايشها، بل وشارك في بداياتها الأولى، تكشف لنا ان العلة ـ وإلى حـد كبير ـ تكمن في الصحـافيين «وصحـافتهم». ولذلـك لم تنتج الهجرة الا معـاقرة الـوهم ولم يولـد منها الا ذات القيـود والتي من أجـل التحرر منها كـانت الهجرة في المقام الاول! زد على ذلك ان الصحافة المهاجرة تبدو وكأنها اختطت طريقاً جديداً في التعامل الصحافي وهو هذا النشر المتواصل للغسيل النتن للعرب إجمالاً ـ وللصحافيين فيما بينهم بشكـل خاص ـ في دول اوروبـا، ولو نـظرنا فقط إلى صحافة العرب في لندن لما احتجنا للذهـاب إلى أي مكان آخر لكي نثبت ذلك بالاسماء والارقام أيضاً!!

● هذا الشبح الذي أسماه الكاتب «الصحافي غير الموظف» أين هو؟ إنـه غير مـوجـود خـارج عقـول الـطيبين! وفي أحسن الاحـوال هـو مجـرد Idelized Model غير موجـود في الـواقع شأنـه شأن افتراض حـدوث «الحـركـة» بـدون احتكـاك مـرافق لهـا وهـو إفتراض لا يمكن إثباته الا داخل معامل الفيزياء فقط!

وفي هذا السياق: كيف يحترم الوزير صحافيا أو صحافية، سبق أن جاءه أو «جاءته» تـطلب المساعدة المادية بـالذات؟ عـلى من يقع اللوم هنـا؟ لا يمكن أن نلوم الـوزيـر فقط. الصحافي لـه نصيبه الكبير من الملامة. «فالشحته» و الابتزاز أساليب تمارسها وبكـل أسف الصحافة العربية وهـو خط آخر استحدثته الصحافة المهاجرة بالذات. مـع ضرورة استثناء القلة النادرة في بعض الأحيان!

هناك أيضاً شبح آخر يظهر الكاتب بعض الاهتمام به الا وهو فكرة الصحافة المحايدة والصحافي المحايد! أين هي الصحافة المحايدة حتى في اكثر دول العالم ليبرالية؟ الصحافة تحمل وجهة نـظر ما ـ بغض النـظر عن حيثياتها. وتضل منحازة لها.

● يبدو إننا، نحن العرب، دائماً بحاجة إلى زلزال لكي نستيقظ أو لنكتشف الكثير من الاكـاذيب التي تحتل مكاناً حصيناً في ذاكـرتنا، على الاقل هـذا هو حال الانسان العـادي، وفي هذا الصدد كانت حرب الخليج الأخيرة فرصـة لكشف سر كـذبـة أخرى لم يذكرها الكاتب في سياق تعداده لـلاكاذيب الملتصقة بالصحافة العربية! لقد جـاءت حرب الخليج الأخيرة لتجعل من تـواجد الصحـافيـين العـرب في أوروبـا بالذات وأمبركا على وجه الخصوص، محل شـك من نوع غريب! فعلى مدى فترة الحرب ومـا سبقها ومـا تلاها عقدت عشرات المؤتمرات الصحـافية خـاصة في العواصم المعنية: واشنطن. باريس. بغداد. وفي كل صبـاح كانت تـطالعنا الصحف العربيـة بـ «رسالـة واشنطن» و «رسالـة نيويورك» التي كتبها المراسـل النشط فلان ومع هذا، وخلال اغلب ـ إن لم نقل كل ـ المؤتمرات الصحافية والانشطة الاعلامية لم نـر أو نسمع صحافياً عربياً واحداً يسأل مسؤولاً عسكرياً أو مدنيـاً عن أي شيء؟ ولـلانصاف يجب ذكـر ذلـك الصحافي البارع الذي كان يحضر مؤتمراً صحافياً عقده «شوارزكوف» في الرياض، وكـان يشرح فيه شؤونـاً عسكرية بحتة، فهب ذلك الصحافي وسأل الجنـرال: «ماذا تود أن تقـول لمن هم تحت الاحتلال؟» وأحتـار الرجل كيف يجيب؟ فهـو عسكري كـان يقدم شرحاً دقيقاً لعمليات عسكـرية بحتة! يومهـا تسـاءلنـا: هل كان ذلك الصحافي يُدرك ان «بلده» التي كان الجنرال على وشك «تحريرهـا» هي فعلاً «محتلة» أم انـه سمع بذلك عن طريقه «مراسل» آخر داخل ذلك البلد!!

وهـذا يقودنا إلى نقطة مهمـة أثارهـا الكـاتب في مقالته، الا وهي ان الصحافيين العرب في اوروبا غير معـروفين خـارج حفـلات الكـوكتيـل واستقبـالات السفـارات، العربية بـالذات!! ـ ومن الذي أجبرهم عـلى أن يكونوا كذلـك؟ لدرجـة لا يستطيعـون معها

إثبات حتى مجرد وجودهم أمام نظرائهم من بريطانيا مثلاً! وكم مرة تقع أحداث ذات أهمية ـ على الاقل على صعيد الخبر ـ لا تبعد الا امتاراً عن موقع تحرير الصحيفة ومع ذلك نقرأ الخبر في تلك الصحيفة منقولاً عن . . . وعن. . . ! لماذا؟ إن الاسباب عديدة الا أن أهمها قد يكون هو إن الصحافيين العرب المعنيين لا يمارسون الصحافة الا داخل الفنادق وعلى أبواب سفارات الدول العربية. وهم غير مستعدين لملاحقة الخبر الذي قد يقودهم إلى جبهة القتال في لبنان أو في البوسنة أو في أي مكان آخر. ولهذا نظل نتلقى أخبارنا عن طريق من نعتبره عدونا ـ الغرب!

وهذا ما يفسر لنا غياب التغطية العربية لأحداث عربية بالغة الاهمية مثل قضية المبعدين الفلسطينيين مؤخراً! وحرب الخليج منذ عامين وغيرهما. ولعل تجارب من هذا القبيل لا يمكن تبريرها كما فعل الكاتب على انها حالة سيئة من حالة اكيد بالغة السوء! إن موضوع الصحافة العربية ومتى أثير من هذه الزاوية يطرح حيثية الصحافة العربية برمتها على بساط البحث بل ويشكك فيها إن سمح لنا الكاتب. ان الحرفة نفسها، أي الصحافة، مستوردة وأدوات تداولها أيضاً مستوردة واليوم صار صحافيون يستوردون حتى أرضية التحليل الفكرية! وهذا بكل أسف يقود إلى القول بأن الصحافة العربية وعلى مدى قرن كامل، غير موجودة! لا لانها لم تخلق بعد! الموجود الآن في أحسن صورة هو مسخ لأصل واحد.

● لماذا هذا التواجد المكثف في دول يعرف العرب ـ وخاصة المقيمين فيها ـ إنهم لو أقاموا فيها العمر كله بكل قضهم و قضيضهم فلن يصلوا فيها إلى أي مستوى محترم، ناهيك بأن يكون مؤثراً. والماضي الاستعماري! أو الصدفة لا تكفي، كما أشار الكاتب لتفسير هذا التهافت على لندن وباريس مثلاً؟ ولماذا لا يكون هذا التواجد في دول أخرى يمكن التأثير فيها ـ على مدى زمني معين ـ من أجل قضايا عربية قومية أو حتى أقليمية ضيقة! ماذا يعيب دول حوض المتوسط؟ إن مسائل الحرية والامكانيات وغيرها متوفرة هناك كما هي في أمكنة أخرى، إن لم تكن أفضل! إن تواجداً عربياً بحجم التواجد العربي في لندن، لو قيد له أن يكون في أثينا أو روما مثلاً، لأصبح قادراً على التأثير في محيطه اكثر بكثير مما هو عليه الآن في تلك الدول!

إن عقدة النقص لدى العربي ـ والصحافي بشكل خاص ـ سببها العربي نفسه. فكيف لصحيفة بريطانية مثلاً أن تستعين برأي صحافي عربي لا تعرفه ولا تعرف عنه الا أنه يظهر من وقت إلى آخر في حفلة هنا وكوكتيل هناك!

لقد أصاب الكاتب في قوله إن الامر متعلق بالرجال بالدرجة الأولى! لا المال ولا الامكانيات فقط، بل الرجال وبعض المال مع حسن التدبير! □

من فمك أدينك يا أنطون

رد على مقالة أنطون مقدسي «اختراق الجسد العربي» العددان ٤٩ و ٥٠ تموز/ يوليو وآب/ اغسطس ١٩٩٢

جميل الضحاك
سورية

«إن دور المثقف في بلد متخلف هو ضعف وربما أضعاف، ما هو عليه في بلد متقدم[*]».

■ في مقالته المنشورة على قسمين في عددي «الناقد» ٤٩/ تموز/ يوليو ١٩٩٢ و ٥٠/ آب/ اغسطس ١٩٩٢، يتحدث الكاتب والفيلسوف أنطون مقدسي عن أسباب حرب الخليج وتأثيرها على المثقف العربي والثقافة والسياسة، لافتاً النظر إلى مكان الخلل في بيئتنا من النواحي المختلفة، وإلى الأسباب والنتائج:

«إن النظام الذي واجهناه في أزمة الخليج، والذي نواجهه اليوم في مؤتمر السلام، والذي خطط للمعركة ونتائجها، يقوم على أسس. . . تكشف بالمقابل عن هشاشة وفساد النظام الاجتماعي الذي نواجه به الدول المتقدمة منذ نصف قرن ونيف»[1].

ويقصد بالنظام، نظام الدول المتقدمة ويقصد بالأسس التي يقوم عليها هذا النظام: أسس الثورة العلمية ـ التقنية التي «هبطت علينا فجأة ولم يخطر ببال أحد من مثقفينا ولا ببال أحد من سياسيينا أن يتعرف عليها»[2] ويمضي الأستاذ أنطون من خلال مقالته المطولة ـ في الوعظ والإرشاد داعياً لاقتباسها وتدارك ما فات، ولائماً التقدميين أي المثقفين: «ونحن التقدميين. . بماذا واجهناه؟ بالايديولوجيا الستالينية العلمية جداً؟ بلى وما نزال»[3].

ونحن في ردنا سننطلق من النقاط الثلاث التي عالجها السيد أنطون وهي:

١ ـ الثورة العلمية التقنية ولماذا لم نبادر إلى اقتباسها وفيها النجاة.

٢ ـ الايديولوجيا الستالينية العلمية جداً وكيف اهتدينا إليها فتهنا عن جادة الصواب.

٣ ـ دور المثقف ومسؤوليته في كل ما يتعلق بذلك.

ولن نخرج في ردنا ـ إلا قليلاً ـ على ما ورد في المقالة المذكورة أعلاه، وعلى مقالتين أخريين للكاتب ذاته كان نشرهما في «المعرفة» السورية في العددين ٧١ لعام ١٩٦٨ و ٩٩/ أيار/ مايو ١٩٧٠ ومقالة ثالثة له نشرها في «الأسبوع الأدبي» الدمشقية عدد ٢٠٨/ نيسان/ ابريل ١٩٩٠. وهذا كل ما أسعفنا الحظ بالعثور عليه من مقالاته حول الموضوع ذاته ـ وهي غزيرة جداً ومنشورة في المجلات والدوريات العربية في ذلك الزمان.

وبالعودة إلى النقطة الأولى نتساءل: هل كان يكفي حسن النية والإرادة الطيبة ونمد أيدينا إلى الدول المتقدمة لكي نحصل على ما نريد من تلك الدول؟ وهل الأمر بهذه السهولة؟ الجواب نتوصل إليه مما ورد في مقالات أنطون: «إن إنجازات العالم المتقدم ترتكز بشكل أو بآخر على العالم المتأخر»[4] أي على نهب ثرواته وهجرة عقوله وغير ذلك من الأساليب، وبالتالي فإن تطور الدول المتخلفة يؤثر سلباً على مصالح الدول المتقدمة، فهل يمكن بعد هذا أن تمدها بأسباب التقدم؟ ليس هذا في صالحها. «فمصلحة الغرب اليوم والدول المتحدة الأميركية قبل الغرب هي رفاه مواطنيها. ولما كان البترول العربي من مستلزمات رفاههم فالإستيلاء عليه بالقوة مشروع جداً يضمن مشروعيته مجلس الأمن الذي جعلوه لهذا الغرض»[5].

ومن كل ما تقدم نصل إلى النتيجة المنطقية التالية: لكي يبقى العالم المتقدم متقدماً يجب أن يبقى العالم المتخلف متخلفاً، ولكي تبقى الدول الغنية غنية يجب أن تبقى الدول الفقيرة فقيرة. وبكلام آخر: يجب تكريس التخلف وهذا ما يحدث بالضبط وهذه «سمة من سمات العالم الإنساني الذي يتكون على مسمع ومرأى منا: جعل العالم الإنساني عالمين العلاقة بينهما علاقة تبعية. العالم المتقدم والعالم المتأخر، الأول ثري لحد الإسراف والثاني فقير لحد الموت جوعاً»[6].

وبالنسبة للوطن العربي فإن التجزئة من أسباب التبعية والتخلف بل هي من أهم أسبابها. ولذا قال تشرشل: «حيث نجد بئراً نفطياً سنقيم دولة»[7] وقال بريجنسكي مستشار الأمن القومي لكارتر: «سنلعب بعد الآن لعبة الطائفية»[8].

ولقد كانت المقولة وحتى عهد قريب أن الحضارة الإنسانية تنتقل مع مسار الشمس من الشرق إلى الغرب لتعود من جديد. لكن الأمر اليوم أصبح مختلفاً تماماً. فمع احتكار التكنولوجيا والتكتم الشديد على أسرارها يصبح انتقالها مستحيلاً تقريباً، وأكبر دليل على ذلك ما نسمعه اليوم من ضجّة ولجان تحقيق تقوم وتحقق في تسريب التقنيات المتقدمة إلى العراق أو



ناقد ومنقود

غيره، وتعاقب الشركات التي خالفت الحظر المفروض على تسريب أي منها إلى دول العالم الثالث. الشيء الوحيد المسموح به هو نقل الصناعات الملوثة للبيئة أو التي تحتاج إلى عمالة رخيصة أو تحتاج إلى كميات كبيرة من الطاقة.

ورب قائل يقول: اليابان دولة شرقية كانت متخلفة كحالتنا وها هي اليوم تنافس الدول الصناعية الكبرى. هؤلاء نحيلهم إلى التاريخ الحديث وبالتحديد عصر محمد علي في مصر ومن بعده الخديوي اسماعيل، فلقد بدأت كل من مصر واليابان بإرسال البعثات إلى أوروبا وفي وقت واحد تقريباً، وبشهادة الأوروبيين أنفسهم، كانت مصر هي السباقة حتى أنها تفوقت على بعض الدول الأوروبية في صناعة السفن والأسطول والأسلحة المصنعة في مصر «ولقد كتب أحد مشيري نابليون الثالث: يمكن مقارنة هذه الأسلحة بالأسلحة الأوروبية. وعند النظر إليها لا يسع المرء إلا الإعجاب. وفي دار السفن بالاسكندرية يقوم العرب بكافة الأعمال وباستطاعة هذه الدار منافسة كل دور بناء السفن في العالم. ففي وقت قصير اكتسب العرب المهارات التقنية، وهذا يشير بوضوح إلى ما يمكن تحقيقه بهذا الشعب. وقد لا يتمكن الأوروبيون أنفسهم من بلوغ هذه النتائج بهذه السرعة هذه النتائج المدهشة... إلخ»(٩).

ماذا حدث بعد ذلك؟ لقد تنبهت الدول الغربية الاستعمارية إلى الخطر الذي يشكله على مصالحها نمو هذه الدولة فحصل ما حصل وهو معروف للجميع. أما اليابان فقد كانت في أقصى الشرق، ولم تكن على طريق الهند كمصر، فاستمرت في بناء قوتها في غفلة عن الأنظار. وهكذا كانت النعمة التي حبا الله بها الدول العربية من موقع جغرافي وثروات - كانت نقمة.

ومن عهد قريب قام جمال عبد الناصر بمحاولته لتحقيق التنمية فمد يده إلى الغرب وبذل الجهد لكنه رُدّ خائباً لأنه لم يبرهن عن «حسن النية»، فلم يخضع للشروط وتجاوز المسموح به «فالتنمية المسموح بها هنا هي فتح الأسواق أمام سلعهم. ومراقبة التسلح تعني منع العرب من التسلح»(١٠). وعندما كسر الطوق واتجه إلى المعسكر الاشتراكي عُدّ بطلاً قومياً وعلى مستوى العالم الثالث.

ليس هذا وحسب - أي احتكار التكنولوجيا - بل إن الدول المتقدمة لا تسمح لهذه الدول بالتخطيط لنفسها بالاعتماد على الذات للتنمية والخروج من دائرة التخلف، واستخدام الموارد الاقتصادية للبلد طبقاً لأولويات معينة تتم تحت اشراف ومراقبة الدولة.

«فالعالم الثالث ليس هو الذي يخطّط لتقدمه، بل يُخطط له وعليه أن يتكيف للمخطط ويندمج معه في اطره. وهذا هو جوهر الاستعمار»(١١).

والدول الخارجة على هذا القانون تتعرض لشتى أنواع الضغوط الاقتصادية والتدخل العسكري لزعزعة استقرارها. والمثال على ذلك كل الدول التي حاولت أن تقف على أرجلها في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية بقيادة زعمائها الوطنيين فكان مصيرهم القتل والعزل والاغتيال.

أما الدول التي عملت بنصيحة البنك الدولي، ففتحت أبوابها على مصاريعها للرأسمال الأجنبي، فإنها لم تزود من التنمية الحقة إلا فيما بعد. فهذا الرأسمال لا يساعد في زيادة الانتاج ولا يعمّل في القطاعات الإنتاجية التي تعود على الغالبية العظمى من الطبقات ذات الدخل المحدود بالفائدة، وإنما يذهب إلى خدمات المال والتجارة ويوظف في مشاريع سياحية وبناء الفنادق الفخمة، لأنها تتميز بارتفاع معدلات الربح فيها. وأما البنك الدولي الذي وجد أصلاً لمساعدة الدول المحتاجة، فإن له شروطه التي تدعو للدهشة، لأول وهلة، ولا تدعو لذلك إذا علمنا أنه أداة في أيدي الدول الغنية. فمن شروطه مثلاً: تشجيع انسياب الرأسمال الأجنبي إلى الداخل، إنعاش القطاع الخاص على حساب القطاع العام، إلغاء الدعم عن السلع الأساسية التي تمس الطبقة الفقيرة في المجتمع، خفض قيمة العملة المحلية إلخ إلخ..

ولذا كانت النتيجة في مصر بعد الانفتاح وفي تونس والمغرب ثم في مصر وتونس مرة أخرى، بعد الاذعان لبنود النقد الدولي المقدسة - ان قام ما يعرف بثورة الخبز، وأما في السودان فقد خرج آلاف المتظاهرين يهتفون: لن يحكمنا البنك الدولي.

بل وأكثر من ذلك كانت نصيحة البنك الدولي للمغرب بصرف النظر عن إلزامية التعليم في مراحله الأولى فكانت النتيجة «طرد ٣١٢,٠٠٠ ألف تلميذ. كان ذلك تحت ضغط صندوق النقد والبنك الدوليين اللذين أصبحت السياسة التعليمية والسياسة الاقتصادية والاجتماعية خاضعة لمشورتهما ونصائحهما وذلك في إطار الهيمنة والسيطرة من النظام الرأسمالي على الدول النامية»(١٢).

من كل ما تقدم نخلص إلى ما يلي: ليس التخلف ناجماً عن افتقار حكام العالم الثالث للحكمة وسداد الرأي، أو لأن «الثورة العلمية لم تخطر ببال أحد» كما يقول أنطون ولا حتى «بسبب سوء «تربية» الغرب ولا أخلاقية سياسيه. إنها نتاج حركة الانتاج الرأسمالي عينه»(١٣) أي هي «جوهر الاستعمار» كما يقول أنطون ذاته في مكان آخر، لأن تقدم العالم الثالث يؤثر سلباً على مصالحه.

ما العمل إذن؟ يقول أنطون: «انها معركة طويلة الأمد. وهي جزء من معركة أوسع من معركتنا القومية. إنها معركة العالم الثالث ضد مستعمر يزداد ضراوة كلما اشتدت»(١٤).

لا بد من المعركة مهما كانت طويلة: «ولقد قامت الجماهير العربية بحركات تمردية وثورات دامية حددت فيها موقفها من الاحتلال الأجنبي ورفضت الاستعمار القديم والجديد، وبهذا فتحت أمام الفكر آفاقاً وإمكانيات، ومكنته من تحديد أهداف الأمة في الوحدة والحرية والاشتراكية وهذا ما رفضه الأجنبي وقبله العرب في مختلف أقطارهم لأنه يعبر عن وجودهم»(١٥).

أهداف الجماهير هي الوحدة والحرية والاشتراكية. ومن لنا بتحقيق هذه الأهداف؟ يقول أنطون: «الشعب ليس هو الذي يبحث عن الطريق المؤدية إلى الهدف. هذا شأن المثقف»(١٦). فإذا قال لنا المثقفون وأنطون واحد منهم بل هو شيخهم، وهو يعترف بذلك حين يقول في كل مرة «نحن التقدميين»، ويقصد بالتقدميين المثقفين الذين آمنوا بالاشتراكية ورفعوا شعاراتها؟ قال المثقفون لا بد من الثورة ولا بد للثورة من نظرية ثورية - ايديولوجيا - ولا بد من التخطيط للثورة «هل تمكن الفكر العربي من التخطيط لثورته؟»(١٧).

وهنا يبدأ دور المثقف.

وبما أن عدو الثورة في الداخل، وهو الطبقة المتحالفة مع الاستعمار، فلا بد للثورة من حليف أيضاً يدعمها وتكون مصالحها مشتركة أي معاداة الاستعمار. ومن يكون هذا الحليف في رأي أنطون سوى المعسكر الاشتراكي؟! «نحن والمعسكر الاشتراكي في معركة واحدة. هناك إيمان بعدالة قضيتنا في الشرق وإنكار لها مغرض في الغرب»(١٨). نعم المعسكر الاشتراكي وعلى رأسه الاتحاد السوفياتي - وهنا نسوق أقواله دون تعليق وبالتتابع: «الاتحاد السوفياتي العظيم الذي كان وما يزال نقطة استقطاب للحركات التحررية في العالم كله البارحة واليوم وغداً وإلى زمن طويل»(١٩) «الاتحاد السوفياتي الذي أفاد من الايديولوجيا العلمية إذ جعل منها حصان طروادة اختبأ وراءه الجيش الأحمر ليحتل ما احتل من العالم أو ليدخل مع البورجوازية في سباق عمن يملك الحصة الأكبر من العالم وثرواته»(٢٠).

وما النظرية أو الايديولوجيا التي نستلهمها - في رأي أنطون - ونهتدي بها سوى الماركسية «الفكر لا شرق له ولا غرب. ولولا هذا لما كان علينا - في إشادة الاشتراكية منذ نصف قرن ونيف - أن نستلهم



ماركس وغيره»[٢١] ومن «غيره» سوى لينين «الفذ» وربما ستالين ـ لينين الذي يضفي عليه أنطون «هالة قدسية والتي خلعها عليه الناس وعلى ماركس مع أن كليهما لم يعط لنفسه هذه السمة الصنمية. الإنسان ـ مع الأسف ـ ما زال رغم العمل الجبار الذي قامت به الأديان السماوية ما زال من عبدة الأصنام»[٢٢] فيقول عنه: «إن لينين رأى مستقبلاً علينا أن نحققه كله أو بعضه. إن في فلسفة لينين فائضاً عن ماديته وفي ماديته فائضاً عن فلسفته وعن كل فلسفة فهو واحد من قلة بنت هذا العالم نظماً وفلسفات سياسات وثورات ودروباً لعوالم أخرى ستلي عالمنا. إنه ككل إنسان عظيم سرّ من أسرار الإنسان وتاريخ الإنسان، سر من أسرار الوجود»[٢٣].

بل هو يلومنا على أننا لم نتمثل الفكر الإشتراكي هذا الفكر الذي أو هذه الايديولوجيا التي «شلّت حركة فكر العدد الأكبر من المثقفين اليساريين لدينا»[٢٤] فيقول: «هل تمثلنا الفكر الاشتراكي وهو تراث ضخم يغذي الفكر العالمي في شرق الأرض وغربها؟ لا أعتقد. لقد أصبحت شعارات ولكنها لم تصبح نقطة انطلاق لدراسة الواقع العربي دراسة علمية يجعل منها أساساً للتشريع والتخطيط والتفكير»[٢٥] «هذه العملية التي عرضت كل الذين أخذوا بها إلى الجمود»[٢٦] «إن الفكر الاشتراكي هو تحليل دقيق لواقع معين على ضوء علم يتكامل باستمرار هو علم الاقتصاد، وعلى منهج ينمو دون انقطاع هو الديالكتيك»[٢٧].

(هل أنهى غورباتشوف لينين؟ لا شك، فهيمنة الدولة المطلقة على الفاعلية الاقتصادية تختلف عن ملكية البروليتاريا لوسائل الانتاج. وديكتاتورية البيروقراطية، لا تمت بصلة إلى ديكتاتورية البروليتاريا. والثورة البلشفية ليست الثورة العمالية العالمية»[٢٨].

«كانت روسيا القيصرية شتاتاً من الأمم والشعوب لا رابط بينها سوى الحكم المستبد... في هذه الفترة الحاسمة انبثق لينين ليقلب الوضع رأساً على عقب وليحِل الشعبَ محلّ جلاديه»[٢٩]. «إن لينين قد فهم حقيقة الفلسفة الا وهي أنها تربية بالمعنى الأول والأصيل للكلمة. أي إنشاء الإنسان بملءِ قامته مناضلاً وعاملاً ومفكراً سياسياً وإبناً وأباً فكوّن نموذجاً من الإنسان هو الإنسان السوفياتي»[٣٠]. «إن لينين هو في شخصيته الفذة كماركس»[٣١].

كان بوسعنا أن نمضي مع أنطون أكثر فأكثر لو أن المجال هنا يسمح. لكننا نعتقد أن هذا القليل من مقالاته بين أيدينا، كافٍ لإعطاء فكرة عن التناقض في الرأي والموقف عن وعي وعلم ومن فمه ندينه. ولرب قائل ساذج يقول: لكن أنطون هناك يمتدح الفكر الاشتراكي وهنا يتهجم على الستالينية. ونقول:

١ ـ من البدهي أن الستالينية بدأت مع ستالين منذ تسلمه للسلطة وانتهت بموته لأن من جاء بعده نبش قبره وأعلن نهاية عهده ولنفرض أنها بقيت واستمرت حتى انهيار الاتحاد السوفياتي أو هي التي سببت في انهياره ـ كما يقول أنطون ـ فهو قد كتب ما كتب إذن في إبان وجودها ولم ينوه بكلمة واحدة إلى انه يستثنيها من المديح الذي كاله للإتحاد السوفياتي والاشتراكية آنذاك.

٢ ـ هل غير رأيه في الاشتراكية وصار يدين بعكسها؟ هذا مشروع، ويمكن للإنسان مع التقدم في السن والمعرفة والتجربة، أن يفعل ذلك. ولو أنه نوه إلى ذلك بكلمة واحدة في مقالاته اللاحقة لأصبح كلامنا هنا باطلاً.

إذن لم يبق من شك أن التسميتين لديه اسم لمسمى واحد وانه عندما ينعت الاشتراكية بالستالينية إنما يرمي إلى قذفها بأقذع النعوت. وهكذا مضى متجاهلاً الموضوع وعاكساً الاتجاه بزاوية ١٨٠ درجة وكأنه لم يتوقع أن أحداً سيأتي لنبش أوراقه القديمة ووضع النقاط على الحروف.

بل يمكن ان نذهب أبعد في سوء الظن والتساؤل: ترى لو كان العدد من المعرفة المخصص لذكرى لينين المئوية مخصصاً لستالين. ترى ماذا كان سيكتب أنطون؟ لا بد أنه سيكتب ـ وما يدرينا أنه لم يكتب ـ عن ستالين ما كتبه عن لينين ولربما زاد على ذلك بأن ستالين شخصيته أفذ.

هذا كله يدعو للأسف وكلما كان الكاتب أكبر كلما كان أسفنا أكبر لا سيما وأنه هو القائل عن رسالة المثقف: «وأي رسالة أعظم من أن يسهم الإنسان في إعادة تكوين مجتمعه وإنسان مجتمعه؟ تلك هي رسالة الأنبياء»[٣٢].

«والعجيب الغريب» أن أنطون، وبعد الصورة القاتمة التي رسمها في مقالته للواقع العربي والحالة المتردية التي وصلنا إليها وكان المثقف هو المسؤول «المسؤول ليس السياسي بالدرجة الأولى، المسؤول هو المثقف»[٣٣] لأن «العدد الأكبر من المثقفين تسيطر عليهم عقلية القطيع. فهم يسلكون الطريق التي يشقها الحاكم لهم في غياب كل فكر نقدي وكل قناعة عقلية، وهذا يعني ضعف الشخصية على الصعيد الفكري»[٣٤]. بعد هذا كله يتفاءل أنطون بالمستقبل. فالمثقفون وهذه حالهم لا يبشرون بخير، والوضع العالمي لا يدعو للتفاءل. «لقد أصبح العالم بعد تفكيك الاتحاد السوفياتي وحيد الرأس»[٣٥] أي تحت «الهيمنة المطلقة لأميركا على العالم وإدخال المنطقة العربية برمتها تحت نظام للهيمنة أطلقوا عليه تيمناً اسم النظام العالمي الجديد وهو أعلى من الأمبريالية»[٣٦]. نعم لقد انهار الاتحاد السوفياتي وأصبح العالم وحيد الرأس وهذا يدعونا للأسف الشديد لأنه انهار على رؤوسنا ورؤوس الجميع:

١ ـ على رؤوسنا لأنه لو كان الاتحاد السوفياتي ـ على علاته ـ موجوداً لما كانت حرب الخليج أو ـ على الأقل، لما كانت على ما هي عليه. وهذا مثل. «وها هي حرب الخليج بعد سقوط الاتحاد السوفياتي، وبسبب هذا السقوط»[٣٧] إلخ...

٢ ـ على رؤوس شعوب الاتحاد السوفياتي لأنها لم تصل إلى ما وصلت إليه من الفوضى والحروب الأهلية والدمار لا في عهد الستالينية ولا القيصرية. مما يدل على أن غورباتشوف لم يكن ضد الشيوعية ولكنه كان ضد بلده وإلا لكان خلصها من هذا الكابوس وأبقى على الإمبراطورية وقوتها وأعادها إلى القيصرية وطالب لها «بمكان تحت الشمس» كما قال هتلر.

وأخيراً: لن أتفاءل ما دام العالم وحيد الرأس، ولن أتفاءل بالمستقبل مستقبلنا والخروج مما نحن فيه حتى يتاح لنا المثقف الذي إذا رأى اعوجاجاً قوّمه بقلبه وهذا أضعف الإيمان «ولا أطلب غير ذلك لأنه فوق طاقتنا» وليس ذلك على الله بعزيز. □

(•) «الناقد» العدد ٥٠، ص ٢٠.
(١) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٢) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٠.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٢.
(٥) المصدر نفسه، العدد ٤٩، ص ٨.
(٦) المصدر نفسه، العدد ٥٠، ص ١٠.
(٧) المصدر نفسه، ص ٧.
(٨) المصدر نفسه، العدد ٤٩، ص ٧.
(٩) كتاب تاريخ الأقطار العربية الحديث. لوتسكي. موسكو: دار التقدم، ص ٦٨ ـ ٦٩.
(١٠) «الناقد»، العدد ٥٠، ص ١٥.
(١١) المعرفة، العدد ٧١، (١٩٦٨)، ص ١٣.
(١٢) مجلة الوحدة، العدد ٧٢، (١٩٩٠)، رد النظام التعليمي وحقوق الانسان، د. شبل بدران.
(١٣) «الناقد»، العدد ٥٠، ص ٧١، حنان طاهر
(١٤) المعرفة، العدد ٧١، (١٩٦٨)، ص ٢٠.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٩.
(١٦) الناقد، العدد ٤٩، ص ١٠.
(١٧) المعرفة العدد ٧١ (١٩٦٨)، ص ٨.
(١٨) المصدر نفسه.
(١٩) المصدر نفسه، العدد ٩٩، (١٩٧٠)، ص ١٠٧.
(٢٠) الاسبوع الأدبي، العدد ٢٠٨، (١٩٩٠).
(٢١) المعرفة، العدد ٩٩، (١٩٧٠)، ص ١١.
(٢٢) الاسبوع الأدبي، العدد ٢٠٨، (١٩٩٠).
(٢٣) المعرفة، العدد ٩٩، (١٩٧٠)، ص ٧٨.
(٢٤) «الناقد»، العدد ٤٩، ص ١٢.
(٢٥) المصدر نفسه، العدد ٧١، (١٩٦٨)، ص ١٧، و ٢٢.
(٢٦) الاسبوع الأدبي، العدد ٢٠٨، (١٩٩٠).
(٢٧) المعرفة، العدد ٧١، (١٩٦٨)، ص ٢٢.
(٢٨) الاسبوع الأدبي، العدد ٢٠٨، (١٩٩٠).
(٢٩) المعرفة، العدد ٩٩، (١٩٧٠)، ص ١٠٦.
(٣٠) المصدر نفسه.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٣٢) «الناقد»، العدد ٥٠ ص ٢٠.
(٣٣) المصدر نفسه، العدد ٤٩، ص ٩.
(٣٤) المصدر نفسه، العدد ٥٠، ص ١٩.
(٣٥) المصدر نفسه، ص ١١.
(٣٦) المصدر نفسه، العدد ٤٩، ص ٨.
(٣٧) المصدر نفسه، العدد ٥٠، ص ١٨.



حديث الشعوبيين

رد على مقالة بسام بلبيل في العدد ٥٠ آب/ أغسطس ١٩٩٢

فارس عمر الزعبي
سورية

■ حينما فتحت الناقد ملف «ناقد ومنقود» كانت رائعة جداً. لكن الذي حدث لها ـ وليس الذنب ذنبها طبعاً ـ مثلما حدث لامرأة شرقية فتحت صدرها للعاشقين تحت شعار «عاشق ومعشوق». وأخاف على الناقد أن يحدث لها مثلما حدث للمرأة الشرقية في مثل هذه الحالات.

وكي لا أطيل تخوفاتي إليكم ما أثارها:

لقد حاول الأخ بسام بلبيل أن يرد على مقالة الصادق النيهوم «الافتقار إلى الديموقراطية» في مقالة كان عنوانها «العبرة ليست في المكان».

لقد قرأت المقالتين وراعني أن الرد كان غير متكافىء إذ ان الرد على عبارة «أن آخر حكومة ديموقراطية عرفها العرب كانت حكومة عمر بن الخطاب» كان في الأسطر الأولى فقط بينما كرست بقية الرد للتهجم على شخصية الخليفة الراشد الثاني عمر بن الخطاب.

أمّا ما أتفق فيه مع الأخ بسام فهو: أنها فعلاً ليست آخر حكومة ديموقراطية وذلك لأنه تبعها حكومات أخرى ديموقراطية منها حكومة علي بن أبي طالب وحكومة الرشيد، وخصوصاً حكومة المأمون الذي شاعت في عصره العلوم والترجمات، وظهرت فلسفات شتى واتسع الحوار. وكل هذه الأشياء الشائعة في عصره هي دلالة واضحة على الديموقراطية.

أما وانني لست في صدد تعداد الحكومات الديموقراطية التي مرت على العرب، كما أن الأخ بسّام ليس في صددها كذلك، فأنا أحب أن أدحض في البدء معظم الروايات التي وضعها حول شخصية عمر بن الخطاب واضعاً إياها ـ أي الروايات ـ بين يدي الحقيقة والتاريخ والمنطق. إذ انني لمست أنها موجودة في كتب مشبوهة وضعها الشعوبيون والمجوس من أنصار قاتل هذا الخليفة «أبي لؤلؤة المجوسي»، أي ان تلك الروايات موجودة في كتب صفراء بعيدة بل مضادة للعروبة والإسلام معاً. وأتمنى على الله أن تكون قد وقعت عينا الأخ بسام على تلك الكتب خطأ دونما قصد.

أما من حيث اعتراض الأخ بسام على طريقة وصول عمر بن الخطاب إلى سدة الحكم، فقد تمت باختيار الخليفة السابق أبي بكر له من جهة، ومبايعة المسلمين له من الجهة الأخرى، وفي آن معاً. فهل كان يجرؤ أبو بكر على اختياره لو لم يعرف ماله من رصيد جماهيري وثقة شعبية؟ وهل كان يمكن له أن يتابع ترشيحه له لو عارضت جماعة من المسلمين ذلك؟ أسئلة تستحق أن يقف عندها من يتحدثون حول الطريقة التي وصل بها عمر بن الخطاب أو سواه من الخلفاء إلى السلطة.

ثم إنني وجدت الأخ بسام يصب جام غضبه على حزم وبطش وفتك وفردية عمر. وأود أن أقول: أن هنالك فرقاً كبيراً بين أن يكون الحاكم قوياً وأن يكون فردي الحكم. اذا كانت عصا الحاكم تخيف من تسول له نفسه السوء إلى الدولة، أو تسول له القعود عن الجهاد أو العمل، أتُعتبر هذه العصا «الدرة» طغياناً؟ إن هذه الدرة لم تضرب رأس الذي جاءه يتظلم، بل رأس ذلك الجالس الداعي إلى الله أن يرزقه دون أن يقوم للعمل وقال مقولته المشهورة: «قم، إن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة».

أما قول الأخ بسام «المقياس لعدل الحاكم في نظر عمر هو أداؤه إلى الله لا إلى الشعب» فهذا جعله يغالط حينما تناسى العلاقة الثلاثية الحميمة بين الله والحاكم والشعب، وهي علاقة ثلاثية في الدين الاسلامي تتلخص فيها العلاقة الإنسانية اجتماعياً وسياسياً ودينياً واقتصادياً.

إذ ان الطاعة لله سواء من الفرد المحكوم أو من الفرد الحاكم على السواء، ليست صلاة أو صياماً فحسب، بل هي كما صاغها رسول الله صلى الله عليه وسلم: «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». الطاعة تعني الإحسان إلى الجار وإغاثة الملهوف ونصرة المظلوم ووو... فكيف بالحاكم؟ وخصوصاً الحاكم الذي قال: «لو أن شاة عثرت على دجلة لخفت أن يحاسبني الله عليها لِمَ لَمْ أسوِّ لها الطريق».

ثم أين الخطأ الديموقراطي حين يختار عمر بن الخطاب ستة ليكون أحدهم خليفة؟ ثم كيف اختير أحد هؤلاء الستة؟ أليس بإجماع المسلمين عليه أيضاً؟ بل إنني أرى أن اختياره ستة دليل على الديموقراطية فلم يرشح واحداً ليفرضه على الشعب. ثم أين مزاج عمر الغضبي، وأين فرديته الطاغية، وأين علانيته الفظة حين يقول أمام الجميع: «أصابت امرأة وأخطأ عمر»؟ وحين يلغي حد السرقة في عام الرمادة أو ما





يسمى بعام الجوع؟ أليس في كل ذلك ما يوحي بالديموقراطية؟

ثم يورد الكاتب حديثين عن الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ قاصداً أن يوضح لنا مدى شدة عمر وبطشه وفتكه؛ على حين أن الحديثين يبينان صفات طيبة، يتمتع بها سيدنا عمر بن الخطاب! فلو سألت طفلاً بريئاً عن معنى «إن الشيطان ليخاف منك يا عمر» لقال: «إن عمر بن الخطاب ملاك لأن الشيطان يخاف الملاك». ولو سألت رجلاً عن معناه لقال: «إن عمر بن الخطاب رجل مؤمن فالشيطان يخافه». ثم كيف ينفر الناس من اختصامهم إلى عمر في الوقت الذي جاءه فيه رجل من مصر أبعد أركان الدولة وقبطي في الوقت ذاته أي غير مسلم ليتظلم له من ابن أحد الأفراد الستة الذين عينهم (من خلال حادثة سباق الخيل بين ابن عمرو بن العاص وبين القبطي) فيأخذ له عمر بحقه من ابن عمرو ويسدل الستار على حادثة التظلم بعبارة كانت ولا تزال أروع ما قيل في الحرية والديموقراطية معاً: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً!».

إن الشعوبيين ما زالوا يتحدثون عن شخصية عمر بن الخطاب الحازمة القوية الصلبة بحقد وضراوة لسبب واحد وهو أنهم كانوا يريدونه غير ذلك لينالوا من الدولة الفتية القوية في ذلك الوقت. كانوا يريدونه ضعيفاً مفكك الشخصية لا حزم ولا قوة لديه ليمارسوا أدوارهم القذرة على مسرح الدولة العربية وقد تمكنوا من ذلك، ولكن ليس في عهد عمر، بل في عهود متأخرة حينما فقد بعض الخلفاء الكثير من مزايا عمر. ثم ما الذي نريده من ثاني خليفة تسلم مقاليد الحكم في دولة ما زالت فتية في العقد الثاني من عمرها؟ إن أشد ما يكون خوفي من أن يكون الأخ بسام بليبل قد وقع تحت تأثير هؤلاء الشعوبيين وكتبهم الصفراء، فراح يحاول تبرير قتل سيدنا عمر بن الخطاب حين يقول: «وحادثة اغتياله التي يرى بعض المفكرين أنها أكثر من أن تكون لها دوافع فردية أو خلفية شخصية». إن المعروف عن هذه الحادثة بالذات أن «أبا لؤلؤة المجوسي» قال للخليفة قبل أن يقتله: «سأصنع لك رحى تسمع بها المشرق والمغرب» وذلك بعد سؤال عمر له: «هلاً صنعت لنا رحى يا أبا لؤلؤة» ـ وكان مشهوراً بصناعة الرحى، وأدرك عمر ما وراء كلامه ذلك. وقاله أيضاً لمن حوله وعرضوا عليه قتله، لكنه منعهم. فماذا يسمى منعه هذا؟ من يدري ربما فسره الشعوبيون «ديكتاتورية»!

وإنني في النهاية أود أن أفتح دعوة لأن يبرز «بسام بليبل» أسماء المصادر والمراجع التي استقى منها الحوادث التي أوردها. وسأبرز آنذاك المصادر والمراجع التي استندت إليها في حديثي هذا، وسترون أية مراجع يمكن أن تكون خاضعة أكثر لسلطة أبي لؤلؤة المجوسي ومناصريه. □

الرد القصير على سمو الأمير!

رد على ما جاء في مقالة عارف تامر في العدد ٥٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣

رضوان السيد

■ انصرف الأمير عارف تامر صاحب كتاب «تاريخ الإسماعيلية» في ردّه على قراءتي لكتابه في «الناقد» عن مناقشة «ادعاءاتي» و«مزاعمي» إلى الشتم والتهجم الشخصي. ولن أجاريه في ذلك لأنه غير مفيد من جهة، ولأن عمره ضعفا عمري على الأقل؛ فلا شك أنه يعرف من الشتائم ضعفي ما أعرف في الحد الأدنى. لذا أعود للتذكير بما سبق أن أخذته على الكتاب بإيجاز. فقد ادَّعيتُ أولاً أنّ الكتاب عبارة عن شذرات قديمة ضُمَّ بعضها إلى بعض فأتت غير متناسقة، وكثر فيها التكرار والخطأ والتخليط. وادعيت ثانياً أنّ الأبحاث حول الإسماعيلية تقدمت كثيراً في العقود الثلاثة الأخيرة؛ فيما يتعلق بالتاريخ السياسي، والانشقاقات العقدية، والإنجازات الثقافية والحضارية؛ وما قرأ المؤلّف شيئاً من ذلك كما يبدو من كتابه ولذا استمرت الرؤى التقليدية التي خضعت لبحوث المستشرقين الأوائل، وللأفكار السائدة بين الباقين من أتباع الفرق الإسماعيلية. وفي ردّ الأمير عارف تامر عليّ ما يدل على ذلك. فكتاب «أعلام النبوة» لأبي حاتم الرازي الداعي الإسماعيلي الكبير، الذي يتمنى الأمير أن ينشر كاملاً هو منشور منذ خمسة عشر عاماً وبتحقيق صلاح الصاوي وغلام رضا أعواني مع تقديم بالانكليزية لسيد حسين نصر. وادَّعيتُ ثالثاً أنّ الأمير عارف تامر ما كتب «تاريخاً» للإسماعيلية؛ بل كتب بياناً عقدياً تقريظياً مملوءًا بالثقوب الكبيرة والأفكار المسبقة. أمّا الثقوب فتتعلق بالفرق الشيعية الأخرى مثل الإمامية والزيدية. فهو لا يعرف عنها المعرفة المستندة إلى المصادر ولذا تكثر الأخطاء والتخليطات في عرضه لآرائها وقد ذكرت أمثلة لذلك. وأمّا الأفكار المسبقة ـ وهي شأن كل صاحب اعتقاد معين ـ فتتصل بالقرامطة الذين قاتلوا الفاطميين، وبالدروز، وبالانقسامات داخل أبناء الدعوة الفاطمية صراعاً على السلطة.

أما أبو بكر الرازي فما دافعت عن «إيمانه»، وما كان ذلك من همي. وأما أبو حيان التوحيدي ـ وهو الغريب الطريد كما شكا في كتاباته ـ فأدين للأمير عارف تامر بهذه المعلومة الجديدة عليّ وعلى سائر الدارسين: أنه كان حاخاماً يهودياً!

لقد تعاملت مع كتاب الأمير المؤلف باعتباره «تاريخاً» كما هو عنوانه، فأخذت عليه ما رأيت أنه يخرج على فهمي للتاريخ. وقد أصرّ الأمير المؤلف في ردّه على وصفي بالشيخ على سبيل السخرية. وما أحسب «المشيخة» أمراً يدعو للهزء، كما أنّ «إمارة» الأمير عارف تامر ليست مدعاة للسخرية:

فَدَعْ عنك نهباً صِيحَ في حُجُراتِه
ولكن حديثُ ما حديثُ الرواحِلِ □



حتى لا يجتاحنا النسيان:

«تسكيجة» مارون عبود

رياض نجيب الريس

■ هل صحيح أن الحنين لا ينتج سوى البكاء، وأن هناك ضرورة للتخلص من الذكريات؟

صفعني هذا السؤال وأنا أقلّب بعض الأوراق القديمة، في محاولة لملمة بعض ذكريات لي مع مجموعة من أدباء الستينات. وتوقفت عند حديث صحافي كنت قد أجريته، في بدء حياتي الصحافية، مع مارون عبود في صيف ١٩٦٢، ونشر في العدد الأول من جريدة «المحرر» الاسبوعية الصادر في ١٨ حزيران/ يونيو ١٩٦٢. وكان ذلك في منزله بالكسليك قبل أيام من وفاته. وكان مارون عبود طريح الفراش يعيش ساعاته الأخيرة، إنما كان متوقد الذهن، لماحاً إلى أبعد الحدود، حاضر النكتة والبديهة، جذاب الحديث، ساخر التعليق دائماً.

أذكر اننا تحدثنا طويلاً وعن أشياء كثيرة. عن الشعر والأدب والفن والسياسة والصحافة والناس. كانت تلك الأيام بداية الستينات، وكان حديث الوسط الثقافي برمته في ذلك الحين يدور حول توقعات نتائج الجوائز الأدبية التي كانت تقدم باسم «جمعية أصدقاء الكتاب» في لبنان، ومنها جائزة رئيس الجمهورية التي كانت تمنح تقديراً لمجموعة آثار لمؤلف لبناني تميّزت بالجودة، إلى جانب جوائز الشعر والقصة والرواية والفن والمسرح والبحث الاقتصادي وجائزة مدينة بيروت وجائزة الكويت وجائزة الدراسات اللبنانية. وكان موعد اعلان الجوائز كعادته، في الشهر الأخير من كل عام.

وكنت في حينه «شاعراً ناشئاً» مهموماً بقضايا الشعر الحديث. لذلك بدأت حديثي مع مارون عبود بسؤالي عن رأيه في الشعر الحديث. قال:

□ الشعر الحديث، المنثور منه ما يعيش.

■ والشعر الحديث غير المنثور؟

□ مثل بضاعة الدكان، معقول تمشي.. معقول ما تمشي.

■ أليست اللهجة اللبنانية طاغية في كتبك؟ لماذا؟

□ إن غايتي هي تعليم اللهجة اللبنانية في كل الأقطار العربية الأخرى لأن الشعب العربي يفهمها بدون أي



تفسير، وبهذا أكون قد خدمت لبنان خدمة حقيقية.

■ انتاجك مترجم بكثرة إلى الروسية. أهناك تفسير لهذا؟

□ هي عقيدتي الاشتراكية. عقيدتي التي تركت لي هذا الصدى الكبير في الاتحاد السوفياتي. وعندما كان المطران إيليا صليبي في موسكو، قابل غاغارين رائد الفضاء السوفياتي الأول، وسأله عما إذا كان يعرف أي شخص من البلاد العربية، فقال غاغارين: «أعرف مارون عبود من خلال كتبه، وأرجو منك ان تنقل اعجابي وشكري العميق للأديب الكبير. لا تنسَ تسلم لي على مارون عبود».

وأثرت حديث الجوائز الأدبية. وكان مارون عبود قد فاز بجائزة رئيس الجمهورية للعام ١٩٦١، التي فاز بها قبله ميخائيل نعيمة للعام ١٩٦٠. فسألته:

■ ما رأيك بفوز ميخائيل نعيمة بالجائزة قبلك في العام الماضي؟

□ فاز ميخائيل نعيمة بالجائزة لعدم توفر أحسن منه. لقد أخذوا رأيي في الموضوع، وقلت لهم ان ميخائيل نعيمة هو الأصلح. وبذلك يكون اختياره «تسكيجة».

■ وما هو رأيك بالجوائز الأخرى؟

□ إن إعطاء الجوائز الأخرى لم يكن على سبيل التقدير والجهد الذي يقدمه الأديب، بل كانت جوائز ترضية، أعطيت من أجل الترضية. وأعطيت أيضاً اكراماً لسياسة الأديب لا لمقدرته.

■ ألا تنوي إصدار كتاب جديد هذه السنة؟

□ رواية «فارس آغا». لقد كتبتها ثلاث مرات. إنني أعدها الآن للطبع، قبل أن يقع ما ليس في الحسبان.

■ مَنْ هو بطل «فارس آغا»؟

□ إن بطل رواية «فارس آغا» هو مارون عبود.

■ ما هو أفضل كتبك؟

□ يكون للأب عشرة أولاد، فتسأله: أيهم أفضل؟ فلا يجيب. وهكذا الحال بالنسبة إلى كتبي.

■ وإذا ألححت؟

□ «فارس آغا». إنه سيكون مفخرة كتبي التي تزيد على الخمسين كتاباً. كما ان «زوبعة الدهور» كتاب أعتز به كثيراً.

وسحب مارون عبود علبة العطوس من جيبه وتنشق منها، ثم ابتسم ابتسامة طويلة حلوة.

وابتسمت وودعت.

وتواعدنا على أن نلتقي خلال اسبوع لقاء ثانياً، لنفرش بساطاً أحمدياً يقوِّم فيه مارون عبود بصراحة نتاج جميع أدباء لبنان، المخضرمين منهم والمحدثين. وتحدد الموعد في الرابع من حزيران/ يونيو ١٩٦٢. وذهبت في الموعد المحدد إلى الكسليك، لا لأجري الحديث الموعود، إنما لأشارك في تشييع هذه الروح الكبيرة إلى مثواها الأخير.

رحم الله أبا محمد. كم نحتاج إلى الذكريات وحنينها حتى لا يجتاحنا النسيان. والنسيان لا يترك لنا عادة إلا الموت. ومن حقنا أن نقاوم الموت. □

شعراء العقل وشعراء الحنجرة

■ لعلها المصادفة وحدها هي التي زامنت بين زيارة شاعر شاب لي مؤخراً، وبين توقفي عن قول قرأته للشاعر المكسيكي اوكتافيو باز. فعندما دخل



عليَّ الشاعر الشاب وهو يتأبط مخطوطة ديوانه الجديد، راغباً في نشره، كان كتاب أوكتافيو باز أمامي. ولما اعتذرت عن عدم نشر ذلك الديوان، قال لي بصوت فيه الكثير من التأنيب: ولكن كيف تريد أن يأكل الشاعر؟

أجبت ذلك الشاعر الشاب من دون أي شعور بالذنب: وهل يتوقع الشاعر أن يدرّ عليه شعره أي دخل؟ سؤالك انتهى وولى زمانه منذ أيام الشاعر الانكليزي بايرون عندما كان يستيقظ فيرى نفسه غنياً ومشهوراً. قل لي، أيّ شاعر في العالم اليوم يعيش من شعره؟ أنا لا أعرف أحداً. هل تعرف أنت أحداً؟ كل شاعر، يعمل إما في الصحافة أو في التدريس أو في الجامعات أو في حقول الإعلام المختلفة، أو ربما موظفاً عادياً في دائرة من الدوائر العقارية. ما العيب في ذلك؟ ومتى كان الشعر مهنة أو حرفة؟ مع الاعتراف المسبق بأن الناقد الانكليزي الشهير سيريل كونولي يعتبر ان مهنة التدريس هي أسوأ مهنة للشاعر لأنها حسب قوله «تعزله عن تجارب العالم الصحيحة».

وربما ظهرت نبرة حادة في جوابي أربكت الشاعر الشاب قليلاً، فقال: لكنني أريد أن أتفرغ للشعر، *وللكتابة عن الشعر*، وللمحاضرة عن الشعر. إنني أملك صوتاً مختلفاً. إن الشعر مهنتي المثلى. وحرت في جوابي. هل ألقي به وبنفسي من النافذة أم ألقي به وحده، لعل هذا الفعل يردعه عن بعض غروره.

لكنني فتحت كتاب أوكتافيو باز أمامي وقرأت له: «ان هناك فرقاً بين الشاعر والكاتب. المقال هو بديل دائم عن الشعر، شرط أن يكون في ساحة مختلفة ومن على منبر آخر. الشعراء يغنون. الكتّاب يفكرون. وأنا شاعر أملك عقلاً ولا أملك حنجرة فقط».

ويبدو أن الشاعر الشاب، كان يملك حنجرة متواضعة فقط. أما العقل فقد سرح به إلى سؤالي عن أوكتافيو باز. ورحبت بذلك لإبعاده عن هاجس إلقائه من النافذة، فقلت له إن اوكتافيو باز من الشعراء القلائل الذين يملكون عقلاً وحنجرة في آن واحد، فهو يعرف كيف يغني ومتى يخطب وأين يكتب. فهو كسياسي كتب «متاهة الوحدة» قصيدته الشهيرة ١٩٥٠، وقصيدته «تاريخ مؤجل» التي كتبها بعد اضطرابات مذبحة الطلبة في المكسيك عام ١٩٦٨، ونشرها ١٩٧٠. ولعل قصيدته الطويلة «حجر الشمس» هي الأهم بين عشرة مجلدات من الشعر نشرها ١٩٥٧، حيث رفع الموقف السياسي إلى مستوى الشعر. وهو أيضاً الديبلوماسي (سفير المكسيك في الهند في الستينات) والصحافي الذي حرر جرائد عدة، والمناضل الذي حارب إلى جانب الجمهوريين في الحرب الأهلية الاسبانية. لكن ظل الأهم والأشهر فيه هو الشاعر.

وباز الكاتب وصاحب العقل والفكر يقول إن نقّاد هذا العصر كانوا يصرون على اقناع الشاعر باستعمال لغة الشارع بينما هو يعتقد العكس. فالشارع لا يصنع لغة الأدب، لكن الأدب هو الذي يخلق لغة الشارع.

ولا أعرف إذا كان أوكتافيو باز مترجماً إلى العربية ومَنْ ترجمه، لكنني أتمنى لو وسّع شعراء العرب الجدد، والشبان منهم تحديداً، مداركهم وقرأوا باز وغيره من شعراء أميركا اللاتينية والعالم، بدل أن يقرأوا شعر بعضهم البعض، فيكيل الواحد منهم المديح أو الشتائم للآخر، حاكاً على جربه.

فلا أريد أن أنعى هنا ضحالة ثقافة الشاعر العربي الحديث، وفقر اطلاعه على تراثه العربي أولاً، شعراً ونثراً، ومن ثم تراث الشعر العالمي، مترجماً مهما كانت الترجمة مفككة أو ركيكة، إذا كان يفتقر إلى معرفة لغة أجنبية ولكنني أريد أن أقول إن جمهورية الشعر، مهما حملت من عواطف صاخبة، فيها من الكراهية والغيرة والحسد أكثر مما فيها من أي شيء آخر، يبقى فيها العقل الذي تحتاج إليه حنجرة أي شاعر. وإذا كان الشاعر لا يستطيع ان يطأ النهر نفسه مرتين ـ حسب قول هيراكليتس الإغريقي ـ لكنه يستطيع أن يسبح في بحر لا شواطىء له من المعرفة والثقافة والتجارب التي تزدحم بها تجارب العالم القديم والحديث.

والشاعر، في أي مكان كان ـ واوكتافيو باز أحد هذه الأمثلة ـ لا يعيش من شعره. فليس في العالم المتحضر اليوم شاعر يعيش مما يدرّ عليه شعره من دخل، مهما علا كعبه أو بلغت شهرته. وهذه قضية تشغل بال عدد من الشعراء الشبان اليوم (وشاعرنا الشاب واحد منهم) حتى بلغ الإعتداد ببعضهم حد الظن بأن قصائدهم بضاعة تستطيع أن تفرض سعراً عالمياً. الشعر ليس تفرغاً. الشعر كتابة يمارسها أصحاب العقول والأفكار والثقافة. أما أصحاب الحناجر وحدها، فقلما يمارسون الكتابة.

وفجأة، وقد وصلت إلى هذا الحد من «محاضرتي»، تبخر الشاعر الشاب من أمامي، وكأنه عرف بنياتي الدفينة. لكن من المؤسف أنه ترك مخطوطة ديوانه على طاولتي. وتمتمت بيني وبين نفسي: اللهم اني قادر على تفهم غرور «كبار» الشعراء وغطرستهم، ولكنني غير قادر على تحمل غرور صغار الشعراء وأدعياء الشعر وادعائهم وتبجحهم. اللهم لا تجعلني إلا صديقاً للشعر والشعراء.

شكراً أوكتافيو باز لأنك أنقذتني ـ ولو إلى حين. □

«١٩٦٢»
جوائز زمان ولى

■ في العام ١٩٦٢، كان هناك في لبنان جمعية يرأسها الدكتور قسطنطين زريق اسمها «جمعية أصدقاء الكتاب». وكانت هذه الجمعية تمنح سنوياً عشر جوائز أدبية وفكرية وفنية وتاريخية واقتصادية. وكان أهم هذه الجوائز جائزة رئيس الجمهورية، التي كانت قيمتها المالية خمسة آلاف ليرة لبنانية، وهي أكبر قيمة مالية من باقي الجوائز التسع الأخرى، والتي كانت قيمة كل واحدة منها ثلاثة آلاف ليرة لبنانية.

وقررت الجمعية توزيع جوائزها لذلك العام على الشكل التالي:

١ ـ جائزة رئيس الجمهورية: وهي جائزة تقديرية تمنح لمجموعة آثار مؤلف لبناني تميزت بالجودة وصدرت باللغة العربية. وقرر منحها للشيخ عبد الله العلايلي.

٢ ـ جائزة أصدقاء الكتاب: وتمنح لمجموعة آثار مؤلف لبناني تميزت بالجودة وصدرت بلغة أجنبية. وقرر منحها للكاتب بالفرنسية جورج شحادة.

٣ ـ جائزة الدراسات اللبنانية: وتمنح لأفضل دراسة تعالج جانباً من التاريخ اللبناني ألفها لبناني ونشرت في لبنان. وقرر منحها لكتاب «رواد النهضة الأدبية» للدكتور كمال اليازجي.

٤ ـ جائزة الكويت: وتمنح لأفضل دراسة تاريخية تعالج جانباً من الحياة العربية حتى نهاية العصر الاموي ألفها مؤلف من البلاد العربية ونشرت في أي بلد عربي. وقرر عدم منح الجائزة هذا العام.

٥ ـ جائزة مدينة بيروت: وتمنح لأفضل دراسة تعالج ناحية من نواحي الحياة الاجتماعية العربية اليوم ألفها مؤلف من الأقطار العربية الشقيقة ونشرت في لبنان. وقرر منحها لكتاب «الخبز مع الكرامة» ليوسف الصايغ.

٦ ـ جائزة الرواية: وتمنح لأفضل رواية كتبها لبناني ونشرت في لبنان. وقرر منحها مناصفة لكتابي: «أصابعنا التي تحترق» لسهيل ادريس و«طيور أيلول» لاميلي نصر الله.

٧ ـ جائزة الشعر: وتمنح لأفضل أثر شعري لشاعر لبناني نشر في لبنان. وقرر منحها لكتاب «الناي والريح» لخليل حاوي.

٨ ـ جائزة البحث الاقتصادي: وتمنح لأفضل دراسة في موضوع اقتصادي ألفها لبناني ونشرت في لبنان بأية لغة. وقرر منحها لكتاب «دراسة اقتصادية للضمان الاجتماعي في لبنان» باللغة الانكليزية لمروان اسكندر.

٩ ـ جائزة الفن: وتمنح لأفضل دراسة في فن من الفنون الجميلة ألفها لبناني ونشرت في لبنان. وقرر عدم منح الجائزة هذا العام.

١٠ ـ جائزة المسرحية: وتمنح لأفضل مسرحية نثرية موضوعها لبناني قابلة للتمثيل ألفها لبناني ولم تنشر أو تمثل بعد. وقرر منح الجائزة مناصفة بين مسرحيتي «السائح والترجمان» لتوفيق يوسف عواد، و«بابل» لانطوان معلوف. □